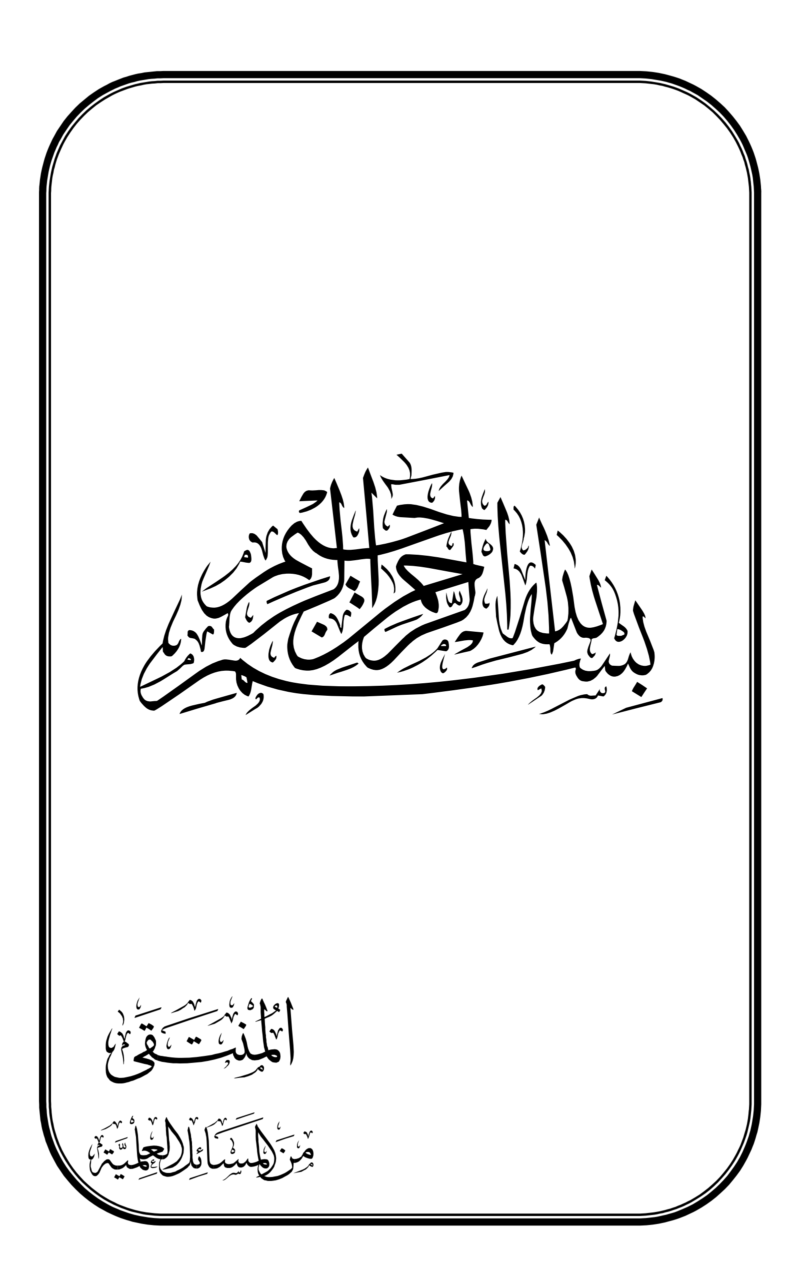




المنتقى من المسائل العلمية

تأليف

وحدة البحث العلمي
بإدارة الإفتاء


بسم الله الرحمن الرحيم
المنتقى
من المسائل العلمية

أهـدافنا

❁ بيان الحكم الشرعي لكل ما يعرض للمسلم من مسائل ونوازل وقضايا مستجدة.

❁ نشر الثقافة الفقهية المؤصلة بين أفراد المجتمع.

❁ نشر المنهج الوسطي بين أفراد المجتمع، وذلك بتناول مختلف القضايا الإسلامية بما يتفق مع روح الإسلام وسماحته.

❁ إحياء تراثنا الفقهي الغني القائم على أساس تنوع الاجتهاد، وتعدد الآراء في المسائل المختلفة.

❁ تثقيف الأئمة والخطباء ثقافة فقهية متخصصة تؤهلهم للإجابة على أسئلة الجمهور واستفساراتهم.

❁ مشاركة المجتمع مشاركة فقهية في المناسبات والمواسم، وذلك من خلال إصدار المطويات وغيرها، والتي تتناول هذه المناسبات من الوجهة الشرعية.

❁ إصدار المطويات في القضايا التي تطرأ على الساحة، وتهم المجتمع وتشغله، وتدعو الحاجة إلى معرفتها، وبيان الحكم الشرعي فيها.

❁ الاعتناء بالمهتدين الجدد من حيث إشهار إسلامهم، وإهداؤهم الكتب النافعة بلغاتهم.

إدارة الإفتاء

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م



مـوقع الإدارة
www.islam.gov.kw/eftaa

للمراسلة: دولة الكويت – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – ص.ب: ١٣ الصفاة ١٣٠١١ فاكس: ٢٢٤١٨٧٢٣– البريد الإلكتروني: eftaa@islam.gov.kw - **المراسلات باسم/ مدير إدارة الإفتاء.**

كلمة الإدارة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد ابن عبد الله عليه أفضل الصلاة والتسليم، وبعد:

فيسرُّ إدارة الإفتاء أن تقدم لطلبة العلم ومحبّيه هذا الإصدار العلمي الموسوم بـ **(المنتقى من المسائل العلمية)**، الذي هو ثمرة من ثمار وحدة البحث العلمي، التي آلت على نفسها أن تقدم من خلال بحوثها ما هو متميز في الفقه والدعوة؛ من حيث الموضوع والأسلوب، وأن لا يكون عملها تكراراً بقدر المستطاع.

فمن بين العشرات من البحوث التي قام بكتابتها الباحثون انتقينا المجموعة العلمية الأولى، وقدمناها في هذا الإصدار، الذي حرصنا فيه على التنوع في الموضوعات، والجودة في العرض، والسهولة في الأسلوب؛ حتى تبلغ الفائدة مداها من هذا الكتاب، ويحوز على الرضى بإذن الله تعالى.

وقد شارك في هذا العمل كل من:

الشيخ/ تركي عيسى المطيري	رئيساً.
الدكتور/ أيمن محمد العمر	عضواً.
الشيخ/ نور الدين عبد السلام مسعي	عضواً.
الشيخ/ أحمد عبد الوهاب سالم	عضواً.

سائلين المولى ﷻ أن يتقبل هذا العمل، وأن يغفر لنا الزلل.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فإن من أعظم ما تختص به أحكام الشريعة الإسلامية أنها منبثقة من الوحي الإلهي الذي لا يحول شيء دون إدراكه للحقائق الكونية، والتطورات البشرية، وإيجاد الحلول المناسبة لمشكلاتها المختلفة مهما اختلف الزمان وتغير المكان، وقد كان لهذه الأمة على مرِّ التاريخ فقهٌ متينٌ يقوم على مناهج راسخة، وأصول متينة، لا يعتريها البلى والفساد، ولا تتلكأ في الإجابة عما يطرأ من المسائل في كلِّ آنٍ، مهما تقادم الزمان.

ولم يزل فقهاء الشريعة في كل عصرٍ ومصرٍ يستنفرون هممهم لاستنباط

الأحكام لما يستجد من الوقائع والحوادث في ضوء تلك المناهج والأصول؛ فلا تكاد تجد مسألة من المسائل أو واقعة من الوقائع إلا وللعلماء فيها بحث ونظر، حتى صار الفقه الإسلامي غنيًّا بثروته الهائلة، وقواعده المحكمة، وعطائه المتواصل.

وقد تنوعت مناهج العلماء وتعددت طرائق الفقهاء في التصنيف في علم الفقه؛ فمنهم من صنف على الأبواب الفقهية المعروفة، ومنهم من عرضه على طريقة السؤال والجواب، ومنهم من أفرد مسائل معينة برسالة مفردة لكل مسألة، وقد كثر في هذا الزمان حتى أصبح من خصائص هذا العصر جمع المسائل على طريقة الفقه المقارن؛ بذكر المسألة وتصويرها، وسرد أقوال العلماء فيها، مع ذكر أدلة تلك الأقوال ومناقشتها؛ ثم يبدي الباحث اختياره في المسألة.

وانطلاقاً من أهداف وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء في نشر العلم الشرعي الصحيح، واستكمالاً لمسيرتها في تقريب الفقه لعامة المسلمين بعرضه على طريقة الترتيب على الأبواب الفقهية؛ كما في كتاب (**التسهيل في فقه العبادات**)، أحببنا في هذا الإصدار أن نُسْهم في خدمة الفقه بعرْضِه على طريقة الفقه المقارن التي استحسنها أهل العصر؛ فكان هذا الكتاب الذي هو بداية مباركة -بإذن الله تعالى- لسلسلة متتابعة أسميناها: (**المنتقى من المسائل العلمية**).

وهذه المسائل غالبها -في الأصل- إحالات إلى وحدة البحث العلمي من قِبَلِ هيئة الإفتاء ولجانها في قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ لدراستها، ونقل نصوص الفقهاء فيها.

ورغبة في تعميم الفائدة ونفع الأمة بما في هذه المسائل من فوائد وفرائد؛ قمنا بنشرها في هذه السلسلة؛ وفق المنهج التالي:

١- ترتيب المسائل في الكتاب وفق رُتب العلوم الشرعية؛ فبدأنا بالقرآن وتفسيره، ثم الحديث وشرحه، ثم الفقه مرتباً على أبوابه الفقهية.

٢- ترتيب فقرات المسائل بدءاً بالتوطئة لكل موضوع، ثم بيان المسألة المبحوثة، ثم أقوال الفقهاء فيها، ثم عرض أدلتهم، ثم مناقشة الأدلة -غالباً-، ثم خاتمة المسألة التي يبين الباحث اختياره فيها.

٣- تخريج الآيات والأحاديث الواردة في الكتاب.

٤- ذكر أقوال الفقهاء في كل مذهب من المذاهب بالرجوع إلى مصادرهم المعتمدة، مع عدم إغفال ما كتبه المعاصرون من أهل العلم في المسائل المبحوثة.

٥- مراعاة الترتيب الزمني لما ينقل من نصوص الفقهاء بحسب تاريخ وفيات مؤلفيها.

٦- التعريف ببعض المصطلحات المبهمة -إذا اقتضى المقام-؛ بالرجوع إلى المعاجم وكتب التعريفات الاصطلاحية.

وأخيراً نقول كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]:

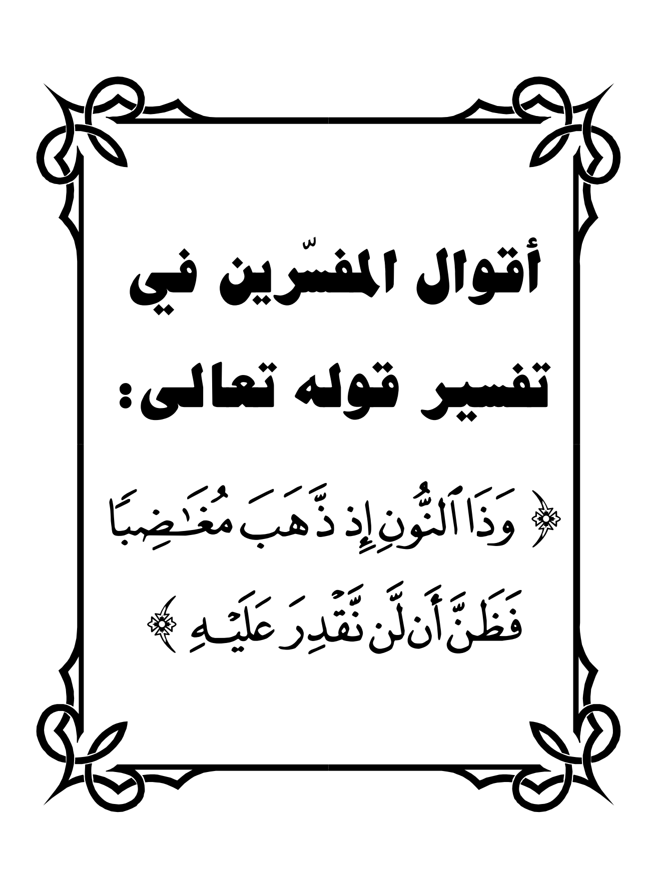
«فيا أيها القارئ له والناظر فيه هذه بضاعة صاحبها المزجاة مسوقة إليك، وهذا فهمه وعقله معروض عليك؛ لك غنمه وعلى مؤلفه غرمه، ولك ثمرته وعليه عائدته؛ فإن عدم منك حمداً وشكراً، فلا يعدم منك عذراً».

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وينير به درب المتقين، ويجعله ذخراً لنا يوم الدين، وينفع به عباده المؤمنين.

والحمد لله رب العالمين

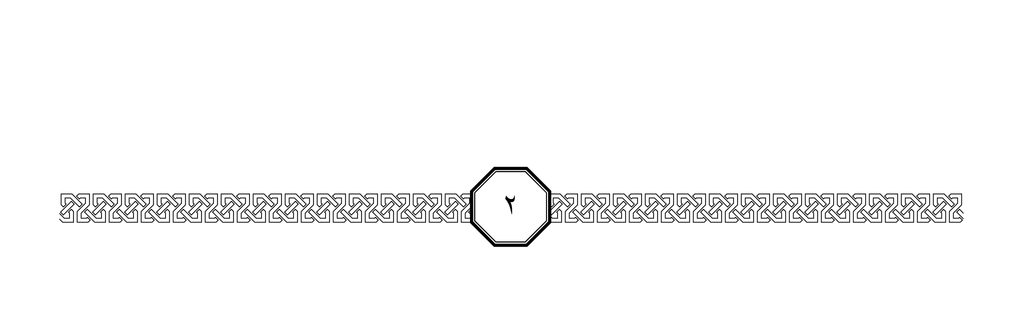
وحدة البحث العلمي
بإدارة الإفتاء

(١) طريق الهجرتين (ص٢١).



أقوال المفسّرين في تفسير قوله تعالى:

﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ ﴾



أقوال المفسّرين في تفسير قوله تعالى:

﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ ﴾

توطئة:

القرآنُ الكريمُ كتابٌ معجزٌ بليغٌ، ومن مظاهرِ إعجازِه أنّه حمّالٌ ذو وُجوهٍ؛ فتجد الآيةَ الواحدةَ من آياتِه الكريمةِ تدلُّ على أكثر من معنى، وترمي إلى أكثر من مغزى؛ يتنافسُ العلماءُ في استنباطِه واستخراجِه، ويجتهدُ المفسِّرون في إظهارِه وإبرازِه، وكثيراً ما يكون اختلافُهم في التّفسيرِ اختلافَ تنوّعٍ لا اختلافَ تضادٍّ؛ لاحتمالِ الآيةِ لجميعِ تلك المعاني لغةً وشرعاً؛ فيعبر كلُّ واحدٍ من المفسّرين عن المرادِ بعبارةٍ غيرِ عبارة صاحبِه، مع اتّحادِ المعنى، أو يذكرُ كلٌّ منهم من المعنى العام بعض أفرادِه على سبيلِ التمثيلِ، لا على سبيلِ الحصرِ.

ولهذا قال ابنُ تيمية: «الخلافُ بين السّلفِ في التّفسيرِ قليلٌ، وخلافُهم في الأحكامِ أكثرُ من خلافِهم في التّفسيرِ، وغالبُ ما يصحُّ عنهم من الخلافِ يرجعُ إلى اختلافِ تنوّعٍ لا اختلافِ تضادٍّ»[1].

---

(١) مقدمة في أصول التّفسير (ص١١).

غيرَ أنّه ربّما ندَّت بعضُ الأقوالِ في التّفسيرِ عن هذا الأصلِ الغالبِ؛ فجاءت مخالفةً للّغةِ العربيّةِ، أو لقواعدِ الشّريعةِ، أو لما تقرّر في العقيدةِ الصّحيحةِ، أو لغير ذلك من الأصولِ والضوابط الّتي ينبغي على المفسِّر مراعاتُها.

المسألة:

ومن هذه الآياتِ قولُه تعالى: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[1]؛ فقد اختلفت فيه أقوالُ المفسِّرين؛ فجاء بعضُها موافقاً لتلك الأصولِ، وجاء بعضُها مخالفاً لبعضِها؛ فجاء هذا البحثُ لتفصيلِ ذلك وبيانِه.

أقوالُ المفسِّرين:

اختلفتْ أقوالُ العلماءِ في تفسيرِ قولِه ﷻ: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ على أوجهٍ:

الأوّلُ: أنّ معناه: فظنّ أن لن نُضَيِّق عليه في بطن الحوتِ. وإليه ذهب جمهورُ المفسّرين.

---

(١) الأنبياء: ٨٧.

قال الإمام البغويُّ[1]: «وقال عطاء وكثير من العلماء: معناه فظن أن لن نضيّق عليه الحبسَ».

وقال الحافظُ ابنُ كثيرٍ[2]: «﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ أي: نُضيِّق عليه في بطن الحوت. يُروَى نحو هذا عن ابن عباس، ومجاهد، والضحاك، وغيرهم».

وقال الإمام الشّوكانيُّ[3] : «وذهب جمهورُ العلماءِ أنّ معناها: فظنّ أن لن نضيّق عليه».

الثّاني: أنّ معناه: فظنّ أن لن نقضي عليهِ العقوبةَ. رُوي عن ابن عبّاس، وقتادة، واختارهُ الفرّاءُ وغيرُه.

قال الإمام البغويُّ[4]: «قوله ﷻ: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ أي: لن نقضي بالعقوبة؛ قاله مجاهدٌ وقتادةُ والضحّاكُ والكلبيُّ، وهو رواية العوفي عن ابن عباس».

وقال الإمام الشّوكانيُّ[5]: «وقيل: هو من القدَر الذي هو القضاءُ والحكمُ؛

(١) معالم التّنزيل (٥/ ٣٥١).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٥/ ٣٦٦).

(٣) فتح القدير (٣/ ٦٠١).

(٤) معالم التّنزيل (٥/ ٣٥١).

(٥) فتح القدير (٣/ ٦٠١).

أي: فظنّ أن لن نقضي عليه العقوبةَ. قاله قتادة ومجاهد، واختاره الفرّاءُ والزجّاجُ».

الثّالثُ: أنّ ذلك على الاستفهام؛ ومعناه: (أفظنّ أن لن نقدر عليه؟). وبه قال ابنُ زيدٍ، وسليمان التيميُّ.

قال الإمامُ ابنُ جرير الطبريُّ[1]: «وقال آخرون: بل ذلك بمعنى الاستفهام؛ وإنما تأويله: أفظنّ أن لن نقدر عليه؟».

وذكر من قال ذلك؛ فروى بإسناده عن ابن زيد أنّه قال في قوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ قال: «هذا استفهام».

وقال الإمام القرطبيُّ[2]: «وقد قيل: إن معنى ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ الاستفهام، وتقديره: (أفظن؟)؛ فحذف ألف الاستفهام إيجازاً، وهو قول سليمان أبو المعتمر»[3].

الرّابعُ: أنّ معناه: فظنّ أنّه يُعجِزُ ربَّه؛ فلا يقدِرُ عليه. رُوي عن الحسنِ وسعيدِ بن جبيرٍ، وغيرِهما.

قال الإمامُ ابنُ جرير الطبريُّ[4]: «وقال آخرون: بل معنى ذلك: فظنّ

(١) جامع البيان (١٨/ ٥١٥).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٣٣٢).

(٣) وانظر: النكت والعيون، للماوردي (٣/ ٤٦٦).

(٤) جامع البيان (١٨/ ٥١٥).

أنّه يُعجزُ ربَّه؛ فلا يقدرُ عليه ».

وقال الإمام الشّوكانيُّ[1]: « فقيل معناها: أنّه وقع في ظنّه أنّ الله تعالى لا يقدر على معاقبته. وقد حُكي هذا القولُ عن الحسنِ وسعيدِ بن جبير[2]، وهو قولٌ مردودٌ فإنّ هذا الظنَّ بالله كفرٌ، ومثل ذلك لا يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ».

أدلّةُ الأقوالِ:

دليلُ القولِ الأولِ:

استدلّ القائلون بأنّ معنى الآيةِ: فظنّ أن لن نضيّق عليه في بطن الحوتِ؛ بأنّ هذا كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ ﴾[3]؛ أي: يضيّق، ومنه قوله: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ﴾[4]. يقال: قَدَر وقُدِر، وقَتَر وقُتِر؛

---

(١) فتح القدير (٣/ ٦٠١).

(٢) قلتُ: ذكر القرطبيُّ في الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٣٣١) أنّ الثعلبيَّ حكى عن سعيد بن جبير والحسن قولاً آخر لهما كقولِ جمهورِ المفسّرين، وقال: «وهذا الأشبه بقول سعيد والحسن». ولم أجد ما ذكره في تفسير الثّعلبيّ المطبوع، والله أعلم.

* **تنبيه**: جاء ذكر هذا القول في كتاب "زبدة التفسير من فتح القدير" للدّكتور محمد الأشقر (ص٤٢٩–ط٢– سنة: ١٩٨٨م)؛ حيث قال: «قيل: معناها: أنّه وقع في ظنّه أنّ الله تعالى لا يقدر على معاقبته»، وقد تراجع عن ذلك الشّيخ في الطّبعات المتأخّرة؛ فإنّه قال: «قيل: معناها أنّه ظنّ أن لن نقدّر معاقبته... » انظر: (ص٣٢٩) من (طبعة وزارة الأوقاف القطريّة–سنة:٢٠٠٧م).

(٣) الرعد: ٢٦.

(٤) الطلاق: ٧.

أي: ضيّق[1].

دليلُ القولِ الثّاني:

استدلّ القائلون بأنّ معنى الآيةِ: فظنّ أن لن نقضي عليهِ العقوبةَ؛ بأنّه مأخوذٌ من القدَرِ، وهو الحكْمُ. قال أحمد بن يحيى ثعلب: هو من التّقدير ليس من القُدرة؛ يُقال منه: قدّر اللهُ لك الخيرَ يقدّره قدَراً، وأنشد:

فَليسَتْ عشيّاتُ اللّوى برواجعٍ

لنا أبداً مـا أبـرَمَ السَّـلَمُ النَّضْرُ

ولا عائدٌ ذاك الزمانُ الذي مضى

تباركْتَ ما تقْدِرِ مع ذلك الشُّكْرُ[2]

أي: ما تقدِّرُه وتقضِي به.

وأيّدوا مذهبهم بقراءةِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ والزهريِّ: (فَظَنَّ أَن لَّن نُّقدِّرَ عَلَيْهِ)؛ بضمِّ النّون وتشديد الدّال من التّقديرِ.وبقراءةِ عبيدِ بن عميرٍ وقتادةَ والأعرجِ: (أَن لَّن يُّقَدَّرَ) بضمِّ الياءِ والتّشديدِ مبنيًّا للمفعولِ[3].

---

(١) انظر: جامع البيان (١٨/ ٥١٤)، فتح القدير (٣/ ٦٠١).

(٢) كذا في المطبوع، ولعلّ الصواب: (مَا تَقْدِرْ يَقَعْ وَلَكَ الشُّكْرُ)؛ كما في الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٣٣٢)، وتكون رواية ثانية للبيتِ، والأولى ما جاء في تفسير ابن كثير: (تباركت ما تَقْدِرْ يَكُنْ فَلَكَ الأمْرُ)، والله أعلم.

(٣) انظر: معالم التّنزيل (٥/ ٣٥١)، تفسير القرآن العظيم (٥/ ٣٦٦)، فتح القدير (٣/ ٦٠١).

دليلُ القولِ الثّالثِ:

استدلّ القائلون بأنّ الآيةَ على الاستفهام؛ ومعناها: (أفظنَّ أن لن نقدر عليه؟)؛ بأنَّه قد حكى القاضي منذر بن سعيد: أن بعضهم قرأ: (آفظن) بالألف[1].

دليلُ القولِ الرّابع:

استدلّ القائلون بأنّ معنى الآيةِ: فظنّ أنّه يُعجِزُ ربَّه؛ فلا يقدِرُ عليه؛ بما رواه الإمامُ ابنُ جرير الطبريُّ بإسنادِه عن سعيد بن أبي الحسن، قال: «بلغني أنّ يونس لمّا أصاب الذنب، انطلق مغاضباً لربّه، واستزلَّه الشيطانُ؛ حتّى ظنّ أن لن نقدر عليه، قال: وكان له سلف وعبادة وتسبيح؛ فأبى الله أن يدعه للشيطان...»، ونحو ذلك روي عن الحسن البصري، وإياس بن معاوية المدنيّ[2].

الخاتمةُ:

من خلالِ العرضِ السابق لأقوالِ المفسِّرين في هذه الآيةِ يتبيّن لنا أنّ هناك قولين مقبولينِ تحتملهما الآيةُ، وتشهد لهما اللّغةُ، وروي القولُ بهما عن أئمّة

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٣٣٢)، المحرّر الوجيز لابن عطيّة (٤/ ٤٦٩)، التحرير والتّنوير لابن عاشور (١٧/ ٩٦)، ولم أجد هذا القارئ فيما وقفت عليه من كتب القراءات، والله أعلم.

(٢) انظر: جامع البيان (١٨/ ٥١٥).

التّفسير من السّلف؛ وهما:

القولُ الأوّلُ؛ الّذي جعل معنى الآية: فظنّ أن لن نضيّق عليه في بطن الحوتِ.

والقول الثّاني؛ الّذي جعل معنى الآيةِ: فظنّ أن لّن نقضي عليه العقوبة، وهما قولان متقاربان في المعنى؛ ولهذا جعلهما الإمامُ ابنُ جريرٍ قولاً واحداً؛ فقال: « وأولى هذه الأقوال في تأويل ذلك عندي بالصّواب قول من قال: عَنَى به: فظنّ يونس أن لن نحبسه ونضيّق عليه؛ عقوبة له على مغاضبته ربّه »[١].

وقال العلامة الشنقيطيُّ: «فيه وجهان من التفسير لا يكذّبُ أحدُهما الآخرَ»[٢].

وأمّا القولُ الثّالث؛ الّذي جعل الآية على الاستفهام؛ فقد ضعّفه ابنُ جريرٍ بقوله: «وأمّا ما قاله ابن زيد؛ فإنّه قول لو كان في الكلام دليلٌ على أنّه استفهامٌ حسنٌ، ولكنّه لا دلالةَ فيه على أنّ ذلك كذلك، والعربُ لا تحذف من الكلام شيئاً لهم إليه حاجةٌ إلّا وقد أبقت دليلاً على أنّه مرادٌ في الكلام»[٣].

وأمّا القولُ الرّابع فهو قولٌ فاسدٌ مردودٌ؛ إذ الأمر كما قال ابن جريرٍ: «لأنّه لا يجوز أن ينسب إلى الكفر وقد اختاره لنبوته، ووصفُه بأنْ ظنّ أنّ

(١) جامع البيان (١٨/ ٥١٥).

(٢) أضواء البيان (٤/ ٢٤٠).

(٣) جامع البيان (١٨/ ٥١٥).

ربَّه يعجز عمّا أراد به ولا يقدر عليه؛ وصفٌ له بأنّه جهِل قدرةَ الله؛ وذلك وصفٌ له بالكفر، وغيرُ جائزٍ لأحدٍ وصفُه بذلك »[1].

وقال العلّامةُ الشّوكانيُّ: « وهو قولٌ مردودٌ؛ فإنّ هذا الظنَّ بالله كفرٌ، ومثل ذلك لا يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ».

وعلى هذا النّسق جرى عامّةُ المفسِّرين في نقد هذا القول وردِّه[2].

والله أعلم، وصلّى الله على نبيّنا محمّد، وعلى آله، وصحبه، وسلّم

(١) جامع البيان (١٨/ ٥١٦).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٣٣١)، النكت والعيون (٣/ ٤٦٦)، أضواء البيان (٤/ ٢٤١).



حديث جِلسَة المغضوب عليهم (رواية ودراية)

حديثُ جِلْسةِ المغضوبِ عليهم
(روايةً ودرايةً)

توطئة:

الإسلامُ دينٌ متكاملٌ جاء لهدايةِ النّاسِ إلى ما فيه صلاحُهم وفلاحُهم في دنياهُم وأخراهُم؛ ولهذا جاءت أحكامُه عامّةً وشاملةً لجميعِ مناحي الحياةِ الإنسانيّةِ؛ في العباداتِ، والمعاملاتِ، والأحوالِ الشّخصيّةِ، والأخلاقِ، وغيرِها، وما من بابٍ من هذه الأبوابِ إلا وقد وردت فيه أحكامٌ وآدابٌ في الكتابِ الكريمِ أو في السنّةِ النّبويّةِ؛ ترشدُ المسلمَ إلى التميّز في جميعِ شؤونِه، وتهدِيه ليكون حالُه أكملَ حالٍ وأحسنَه، بعيداً عن حالِ من تنكّب عن شرع الله، وولّاه ظهرَه؛ من المشرِكين، أو من المغضوبِ عليهم، والضّالِّين.

ولهذا تواترتْ نصوصُ الوحيينِ في النّهيِ عن التّشبُّه بأولئكَ في شيءٍ من الأمورِ الخاصّةِ بهم؛ سواء كانت راجعةً إلى عقائدِهم، أو عباداتِهم، أو معاملاتِهم وأخلاقِهم، أو حتّى إلى عاداتِهم وتقاليدِهم؛ الّتي تخالفُ عاداتِ أهلِ الإسلامِ، والّتي لها أضرارُها وآثارُها الخطيرةُ على الفردِ والمجتمعِ المسلم[1].

---

(١) راجع: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية (ص٩٣) فما بعدها.

غير أنّ بعضَ ما وردتْ به النّصوص من ذلك ربما اختلف فيه أهل العلم؛ إمّا من حيثُ ثبوتُه وصحّتُه عن مصدرِه، وإمّا من حيثُ دلالتُه وفقهُه، وهل هو عامٌّ في جميعِ الأحوالِ، أو خاصٌّ بحالٍ دون حالٍ؟

المسألة:

ومن هذه الأمورِ الّتي كانت محلَّ بحثٍ عند أهلِ العلمِ وطلبتِه: مسألةُ جِلْسةِ المغضوبِ عليهم؛ حيث أخرج أحمد وغيره عن الشَّرِيدِ بْنِ سُوَيْدٍ رضي الله عنه قَالَ: مَرَّ بِي رَسُولُ الله ﷺ وَأَنَا جَالِسٌ هَكَذَا؛ وَقَدْ وَضَعْتُ يَدِيَ الْيُسْرَى خَلْفَ ظَهْرِي، وَاتَّكَأْتُ عَلَى أَلْيَةِ[1] يَدِي؛ فَقَالَ: «**أَتَقْعُدُ قِعْدَةَ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ**»، وأخرج عبد الرّزاق وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «**نَهَى رَسُولُ الله ﷺ أَن يَجْلِسَ الرَّجُلُ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ مُعْتَمِدٌ عَلَى يَدَيْهِ**»؛ فهل الحديثان الواردان في هذا ثابتانِ عن النّبيِّ ﷺ؟ وهل النّهيُ الواردُ خاصٌّ بالصّلاةِ، أو هو عامٌّ في الصّلاةِ وخارجِها؟

وقبل أن نذكر أقوال العلماء وشرّاح الحديث في هذين الحديثين؛ نذكر تخريجهما وحكم المحدثين.

---

(١) الأَلْيَة: بفتح الهمزة اللَّحمة الّتي في أصل الإبهامِ. انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للقاري (٨/ ٥٢٦).

تخريج الحديثين:

١) **الحديثُ الأوّل**: أخرجه أحمدُ[١]، وأبو داود (كتاب الأدب: باب في الجِلسة المكروهة)[٢]- ومن طريقه البيهقيُّ في (السنن الكبرى) (كتاب الجمعة: باب ما يكره من الجلوس)[٣]، وفي (كتاب الآداب) (باب ما يكره من الجلوس)[٤]-، وابنُ حبّان في (صحيحه) (كتاب الحظر والإباحة: باب التّواضع والكبر والعجب: ذكر الزجر عن اتّكاء المرء على يده اليسرى خلف ظهره في جلوسه)[٥]، والطبرانيُّ في (المعجم الكبير)[٦]، والحاكم في (المستدرك) (كتاب الأدب)[٧]، والخطيب في (الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السّامع)[٨] من طرق عن عيسى بن يونس-ومن طريق مِنْدَل[٩] أيضاً عند

---

(١) (٤/ ٣٨٨، ح١٩٤٧٢).

(٢) (٤/ ٤١٣، ح٤٨٥٠).

(٣) (٣/ ٢٣٦، ح٥٧١٣).

(٤) (ص٣٣٢).

(٥) (١٢/ ٤٨٨، ح٥٦٧٤).

(٦) (٧/ ٣١٦، ح ٧٢٤٢).

(٧) (٤/ ٢٩٩، ح ٧٧٠٣).

(٨) (١/ ٤٠٢، ح ٩٤٥).

(٩) ولكنْ مندلٌ- وهو ابن علي العنزي- ضعيف؛ كما قال الإمام أحمد. انظر: ميزان الاعتدال للذّهبيّ (٤/ ١٨٠)، والرّاوي عنه يحيى الحمّاني على حفظه إلا أنّه اتّهم بسرقة الحديث. انظر: تقريب التّهذيب (رقم: ٧٥٩١)؛ فهي متابعةٌ ضعيفةٌ جدًّا.

الطبراني[1]-، عن ابنِ جُرَيْجٍ، عَن إِبْرَاهِيمَ بنِ مَيْسَرَةَ، عَن عَمْرِو بنِ الشَّرِيـدِ، عَن أَبِيهِ الشَّرِيـدِ بنِ سُوَيْـدٍ قَالَ: **مَرَّ بِي رَسُولُ الله ﷺ وَأَنَا جَالِسٌ هَكَذَا؛ وَقَدْ وَضَعْتُ يَدِيَ الْيُسْرَى خَلْفَ ظَهْرِي، وَاتَّكَأْتُ عَلَى أَلْيَةِ يَدِي؛ فَقَالَ: «أَتَقْعُدُ قِعْدَةَ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ»**. واللفظ لأحمد وأبي داود، وعند ابن حبّان نحوه، وزاد في آخره: «قال ابن جريج: وضع راحتيه على الأرض وراء ظهره»، وزاد البيهقيُّ: «قَالَ أَبُو دَاوُدَ: قَالَ الْقَاسِمُ: أَلْيَةُ الْكَفِّ: أَصْلُ الإِبْهَامِ وَمَا تَحْتَهُ».

والحديث سكت عنه أبو داود، وقال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسنادِ»، ولم يتعقّبه الذّهبيُّ، وأشار إلى تصحيحه عبد الحق الإشبيليُّ في (الأحكام الكبرى)[2] بسكوته عليه[3]، وصحّح إسنادَه النّووي في (رياض الصالحين)[4].

وقد خولف عيسى بن يونس في هذا الحديث؛ إذ أخرجه عبد الرّزاق[5]

---

(١) (ح٧٢٤٣).

(٢) (٣/ ١٢٥).

(٣) انظر: أصل صفة الصلاة (٣/ ٨٣٧) للألبانيّ. وقد قال في الحكم على الحديث: «وهو على شرط الشّيخين»؛ وذلك لأنّ رجاله كلّهم من رجالهما، وابن جريج وإن كان قد وُسم بالتّدليس؛ إلا أنّ تدليسه قليلٌ -كما ذكر الحافظ في فتح الباري (٥/ ٢٠٠)-، ثمّ إنّه ورد تصريحه بالسّماع عند عبد الرّزاق؛ كما سيأتي.

(٤) (ح٨٢٤).

(٥) (٢/ ١٩٨، ح٣٠٥٧).

في (المصنّف) (كتاب الصّلاة: باب الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة): عن ابنِ جريج قال: أخبرني إبراهيم بن ميسرة أنّه سمع عمرو بن الشريد يخبر عن النبي ﷺ: «**أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي وَضْعِ الرَّجُلِ شِمَالَهُ إِذَا جَلَسَ فِي الصَّلاةِ: هِيَ قِعْدَةُ المَغْضُوبِ عَلَيهِم**». فأرسل الحديث، ولم يصله؛ لأنّ عمرو بن الشّريد تابعيٌّ، وجعل النّهي خاصًّا بالصّلاةِ.

وعبد الرزاق ذكره العلائيُّ في (المختلطين)[١] ، وقال: «أتيته قبل المئتين وهو صحيح البصر، ومن سمع منه بعدما ذهب بصره فهو ضعيف السماع».

و قال عنه الحافظ[٢]: « ثقةٌ حافظٌ مصنّفٌ شهيرٌ، عمِي في آخر عمرِه فتغيّر».

وهذا الحديث من رواية إسحاق الدَّبَريّ عنه – كما بيّنته رواية ابن حزم في (المحلّى) [٣]–، وهو ممّن سمع من عبد الرّزاق بعد التغيّر؛ فقد قال ابنُ الصّلاح[٤]: «قد وَجدتُّ فيما رُوي عن الطبراني عن إسحاق بن إبراهيم الدبريّ عن عبد الرزاق أحاديثَ استنكرتُها جِدّاً؛ فأحلْتُ أمرَها على ذلك – يعني: التّغيّر–؛ فإنّ سماعَ الدَّبَريِّ منه مُتأخّرٌ جِدًّا»[٥].

---

(١) (ص٧٤).

(٢) تقريب التهذيب (رقم: ٤٠٦٤).

(٣) (٤/ ١٩).

(٤) مقدمة ابن الصلاح (ص٢٤٨).

(٥) وبعضهم يجعل هذه المناكير من الدّبريّ لا من عبد الرّزاق، والرّاجح أنّها من عبد الرّزاق، ولا تلحق الدّبريَّ تبعتُها، والله أعلم. انظر: لسان الميزان لابن حجر (١/ ٣٤٩).

ويؤكّد هذا وقوعُ المخالفةِ من عبد الرّزاق لـ(الثّقة المأمون): عيسى بن يونس في سند هذا الحديث ومتنه؛ فالرّاجحُ رواية عيسى بن يونس المسندة إلى النبيّ ﷺ، المطلقة عن التّقييد بالصّلاةِ.

ولكنّ النّهيَ عن هذه الجلسة في الصّلاة محفوظٌ من حديثِ ابنِ عمر، وهو حديثٌ آخرُ غيرُ حديثِ عمرو بن الشّريد هذا.

٢) الحديث الثّاني: أخرجه عبد الرّزاق في (المصنّف) (كتاب الصّلاة: باب الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)[١]- وعنه أحمد[٢]، ومن طريقه أبو داود (كتاب الصّلاة: باب كراهية الاعتماد على اليد في الصّلاة)[٣]، وابنُ خزيمة في (صحيحه) (كتاب الصّلاة: باب الزجر عن الاعتماد على اليد في الجلوس في الصلاة)[٤]، والسّراج في (مسنده)[٥]، والحاكم (كتاب الإمامة وصلاة الجماعة: باب التأمين)[٦]، والبيهقي في (السنن الكبرى) (كتاب الصّلاة: باب الاعتماد بيديه على الأرض إذا نهض)[٧]- عن معمر عن

(١) (٢/ ١٩٧، ح٣٠٥٤).
(٢) (٢/ ١٤٧).
(٣) (١/ ٣٢٥، ح٩٩٢).
(٤) (١/ ٣٤٣، ح٦٩٢).
(٥) (١/ ٨٦، ح١٦٩).
(٦) (١/ ٣٥٣، ح ٨٣٧).
(٧) (٢/ ١٣٥، ح٢٦٣٣).

إسماعيل بن أميّة عن نافع عن ابن عمر قال: «**نَهَى رَسُولُ الله ﷺ أَنْ يَجْلِسَ الرَّجُلُ فِي الصَّلاةِ وَهُوَ مُعْتَمِدٌ عَلَى يَدَيْهِ**». وسكت أبو داود عن الحديث، وقال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشّيخين»، ولم يتعقّبه الذّهبيُّ بشيء.

واللّفظُ المذكور لفظُ رواية عبد الرّزاق في (المصنّف)، وأحمد والسّرّاج[1] في (المسند). وفي رواية أبي داود عن أحمد: (على يده).

وفي رواية أحمد ابن شبُّويه عند أبي داود، وأحمد بن يوسف السّلمي عند البيهقيّ: «**نَهَى أَنْ يَعْتَمِدَ الرَّجُلُ عَلَى يَدِهِ فِي الصَّلاَةِ**».

وفي رواية ابْنِ عَبْدِ المَلِكِ عند أبي داود: «**نَهَى أَنْ يَعْتَمِدَ الرَّجُلُ عَلَى يَدَيْهِ إِذَا نَهَضَ فِي الصَّلاَةِ**».

وفي رواية أحمد عند الحاكم والبيهقيّ، ومحمد بن سهل بن عسكر والحسين بن مهدي عند ابن خزيمة، وإسحاق ابن راهويه عند الحاكم: «**نَهَى رَسُولُ الله ﷺ إِذَا جَلَسَ الرَّجُلُ فِي الصَّلاةِ أَن يَعْتَمِدَ عَلَى يَدِهِ اليُسْرَى**».

وهذه الرّواية هي أبينُ الرّواياتِ وأوضحُها، والرّواياتُ الأخرى

---

(١) رواه السّراج عن محمد بن رافع ومحمّد بن منصور الرّمادي عن عبد الرّزاق، ورواية أبي داود عن محمّد بن رافع بلفظ: «**نَهَى أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ وَهُوَ مُعْتَمِدٌ عَلَى يَدِهِ**».
وأمّا ما رواه أبو داود (كتاب الصّلاة: باب كراهية الاعتماد على اليد في الصّلاة) (١/ ٣٢٦، ح٩٩٣) عن عبد الوارث عن إسماعيل بن أمية قال: سألتُ نافعاً عن الرجل يصلي وهو مشبّك يديه؟ قال: قال ابن عمر: «**تلك صلاة المغضوب عليهم**»؛ فالظّاهر أنّه حديث آخر، والله أعلم.
وانظر: صحيح أبي داود (٤/ ١٤٨-١٤٩) للألباني.

لا تخالفُها -لأنّها مجملةٌ-؛ عدا رواية ابن عبد الملكِ فإنّها وهمٌ؛ كما قال البيهقيّ، وهي مخالفة لرواية الثّقات؛ كما يظهر من سياقِ الرّوايات، وقد فصّل الكلام عليها شمس الحق العظيم آبادي في (عون المعبود شرح سنن أبي داود)[1].

وقد استدلّ البيهقيُّ على أنّ الرّوايةَ الأخيرةَ هي المرادةُ في حديث ابنِ عمر؛ برواية هشامِ بن يوسف للحديثِ متابعاً لعبدِ الرّزاق عن معمر بلفظ مقاربٍ مفسِّر؛ وذلك ما أخرجه الحاكم في (المستدرك) (كتاب الإمامة وصلاة الجماعة: باب التأمين)[2]- ومن طريقه البيهقي في (السّنن الكبرى) (كتاب الصّلاة: باب الاعتماد بيديه على الأرض إذا نهض)[3]- من طريق إبراهيم بن موسى ثنا هشام بن يوسف عن معمر عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر: «**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى رَجُلاً وَهُوَ جَالِسٌ مُعْتَمِدًا عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى فِي الصَّلاَةِ، وَقَالَ: إِنَّهَا صَلاَةُ الْيَهُودِ**». وقال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشّيخين»، ولم يتعقّبه الذّهبيُّ بشيء، ولكن هشام بن يوسف -هو الصّنعانيّ- خرّج له البخاريّ، ولم يخرّج له مسلمٌ -كما في (تهذيب الكمال) للمزّيّ[4]، وفروعه-؛ فالحديث على شرط البخاريّ.

---

(١) (٣/ ١٩٨-١٩٩).

(٢) (١/ ٤٠٦، ح١٠٠٧).

(٣) (٢/ ١٣٦، ح٢٦٣٦).

(٤) (٣٠/ ٢٦٥).

كما أيّد البيهقيُّ ما ذهب إليه برواية أخرى موقوفةٍ عن ابن عمر: أخرجها أبو داود (كتاب الصّلاة: باب كراهية الاعتماد على اليد في الصّلاة)[1]، والبيهقي في (السّنن الكبرى) (كتاب الصّلاة: باب الاعتماد بيديه على الأرض إذا نهض)[2]- من طريق هشام بن سعد عن نافع عن ابن عمر: «**أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَتَّكِئُ عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى وَهُوَ قَاعِدٌ فِي الصَّلاَةِ** - وَقَالَ هَارُونُ ابْنُ زَيْدٍ: سَاقِطًا عَلَى شِقِّهِ الأَيْسَرِ - **فَقَالَ لَهُ: لاَ تَجْلِسْ هَكَذَا؛ فَإِنَّ هَكَذَا يَجْلِسُ الَّذِينَ يُعَذَّبُونَ**». واللّفظ لأبي داود.

وهشام بن سعد هو المدني؛ أخرج له مسلم في الشّواهد لا في الأصول، وهو «صدوق له أوهام» -كما في (تقريب التّهذيب)[3] -؛ فالإسناد حسن، وليس على شرط مسلم.

وقد اختلف فيه على هشام؛ فرواه هكذا موقوفاً: زيدُ بن أبي الزّرقاء وابنُ وهبٍ -عند أبي داود-، وجعفرُ بنُ عونٍ -عند البيهقيّ-.

وخالفهم محمّد بن عبد الله بن الزّبير؛ فرواه عن هشام مرفوعاً: أخرجه أحمد[4]: ثنا محمد بن عبد الله بن الزبير ثنا هشام -يعني: ابن سعد- عن نافع عن ابن عمر: «**أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ رَأَى رَجُلاً سَاقِطاً يَدَهُ فِي الصَّلاةِ؛**

---

(١) (١/ ٣٢٦، ح٩٩٤).

(٢) (٢/ ١٣٦، ح٢٦٣٦).

(٣) (رقم: ٧٢٩٤).

(٤) (٢/ ١١٦).

فَقَالَ: لَا تَجْلِسْ هَكَذَا؛ إِنَّمَا هَذِهِ جِلْسَةُ الَّذِينَ يُعَذَّبُونَ».

ولعلّ الأرجحَ -من هذا الوجه- روايةُ الوقفِ؛ لأنّ رواتَها جماعةٌ من الثقاتِ، والجماعةُ أولى بالحفظِ من الواحدِ.

وتابع هشامَ بن سعد على حديثِه: محمّدُ بنُ عَجْلان؛ أخرجه عبد الرّزاق في (المصنّف) (كتاب الصّلاة: باب الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة) [1] عنه عن نافع عن ابن عمر «**أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً جَالِساً مُعْتَمِداً بِيَدِهِ عَلَى الأَرْضِ فَقَالَ: إِنَّكَ جَلَسْتَ جِلْسَةَ قَوْمٍ عُذِّبُوا**». ولم يقيّده بالصّلاةِ.

وابنُ عجلان صدوق، أخرج له مسلم في الشّواهد، وفي روايته عن نافع كلام؛ حتّى قال يحيى القطّان-كما في (ميزان الاعتدال)[2] -: «كان مضطرباً في حديث نافع»، ولكنّها هنا متابعة؛ فهي لا بأس بها في الجملة.

ولكنْ خالف ابنُ جريج هشامَ بن سعد وابنَ عجلان في متن هذا الحديث؛ فقد أخرجه عبد الرّزاق في (المصنّف) (كتاب الصّلاة: باب الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)[3] عنه عن نافع: «**أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَأَى رَجُلاً جَالِساً مُعْتَمِداً عَلَى يَدَيْهِ فَقَالَ: مَا يُجْلِسُكَ فِي صَلاتِكَ جُلُوسَ المَغْضُوبِ عَلَيهِم؟**».

وابنُ جريج سبق أنّه من رجال الشّيخين، وهو من الأثبات في نافع؛

---

(١) (٢/ ١٩٨، ح٣٠٥٦).

(٢) (٣/ ٦٤٤).

(٣) (٢/ ١٩٧، ح ٣٠٥٥).

حتّى قال يحيى القطّان-كما في (شرح العلل)[1]-: «ابن جريج أثبت في نافع من مالك»؛ فروايته أرجح من رواية هشام وابن عجلان مجتمعَين، وخاصّة أنّ روايته هي الموافقة لحديثه المرفوع عن النّبيّ ﷺ[2].

آراء العلماء وشرّاح الحديث:

يتبيّن من التّخريج السّابق، وسياق روايات الحديث: أنّ جلسة المغضوب عليهم جاء فيها حديثان مختلفان:

أحدهما: حديث الشّريد بن سويد؛ ينهى عن هذه الجلسة دون تقييدٍ بالصّلاةِ.

والثّاني: حديث ابن عمر؛ ينهى عنها داخل الصّلاة.

ولهذا اختلف العلماء في هذه الجلسة على قولين:

القولُ الأوّلُ: كراهةُ هذه الجِلسةِ مطلقاً؛ تمسّكاً بحديثِ الشّريدِ بن سويد، وعلى هذا دلّ صنيعُ المحدّثين في تبويبِهم الذي ضمّنوه فقهَهم، وعملُ شرّاحِ

---

(١) (١/ ١٦٥).

(٢) **ملحوظة**: يظهر من التّخريج أنّ رواية ابن جريج جاءت مخالفةً لرواية إسماعيل بن أميّة؛ حيث رواه إسماعيل عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً إلى النّبيِّ ﷺ من قوله، في حين أنّ ابن جريج رواه عن نافع موقوفاً على ابن عمر، والّذي يظهر أنّهما حديثان مختلفان؛ لا مجال للتّرجيح بينهما؛ لاختلاف سياقهما وألفاظهما، وإن كان مدارُهما واحداً، خاصّة وأنّ إسماعيل من الأثباتِ كذلك من أصحابِ نافع- انظر: شرح العلل لابن رجب (١/ ١٦٥)-؛ فيكون الحديثُ الموقوفُ تطبيقاً وعملاً من ابنِ عمر رضي الله عنهما بالحديثِ المرفوعِ، والله أعلم.

الحديث وغيرِهم.

فقد أخرج حديثَ الشّريدِ: الإمامُ أبو داود في (كتاب الأدب: باب في الجِلسة المكروهة)، والبيهقيُّ في (كتاب الجمعة: باب ما يُكرَه من الجلوس)، وفي (كتاب الآداب: باب ما يُكرَه من الجلوس)، وابنُ حبّان في (باب التّواضع والكبر والعجب: ذكر الزجر عن اتّكاء المرء على يده اليسرى خلف ظهره في جلوسه)، والحاكمُ في (كتاب الأدب)، والخطيب التّبريزي في (كتاب الآداب: باب الجلوس والنّوم والمشي) من كتابه (مشكاة المصابيح)[1].

وقال الخطيبُ قُبيلَ إيراده الحديثَ في آدابِ المحدِّث في مجلسه في كتابه (الجامع لأخلاق الرّاوي): «ويُكره أن يجعلَ يدَهُ وراءَ ظهرِه، ويتّكِئَ عليها».

وقال الملّا عليّ القاري[2]: «(فقال) أي: منكراً عليّ (أتقعدُ قِعْدة المغضوب عليهم) القِعدة: بالكسر للنوع والهيئة. والظاهرُ: أنّ عكسَ فعلِه أيضاً يتعلّق به الإنكارُ، وكذا وضعُ اليدينِ وراءَ ظهرِه متّكئاً عليهما من قُعُد المتكبّرين، لكن في أخذه من الحديث محلُّ تردُّدٍ.

قال الطِّيبي: والمراد بالمغضوب عليهم اليهود، وفي التخصيص بالذكر فائدتان: إحداهما: أنّ هذه القِعْدةَ ممّا يبغضُه اللهُ تعالى. والأخرى: أنّ المسلم ممّن أنعم الله عليه؛ فينبغي أن يجتنب التّشبّه بمن غضب الله عليه ولعنه. اهـ..

(١) (٣/ ٢٤، ح٤٧٣٠).

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٥٢٦-٥٢٧).

وفي كون اليهود هم المرادُ من المغضوب عليهم ها هنا محلُّ بحث، وتتوقّف صحّتُه على أن يكونَ هذا شعارَهم.

والأظهرُ: أن يُرادَ بالمغضوبِ عليهم أعمّ من الكفارِ، والفجّارِ، المتكبّرين المتجبّرين ممّن تظهر آثارُ العُجْب والكِبْر عليهم من قعودِهم ومشيِهم ونحوِهما، نعم! ورد في حديث صحيح: أنّ المغضوب عليهم في سورة الفاتحة هم اليهود ».

ونقل كلامَه بشيءٍ من الاختصار شمسُ الحقّ العظيم آبادي في (عون المعبود شرح سنن أبي داود)[1].

وقال ابنُ مفلح[2]: «ويُكره أن يتّكِئ أحدٌ على يده اليسرى من وراء ظهره»، ثّم أورد الحديث.

وقال السّفّارينيُّ[3]: «(و) يُكرهُ أيضًا لِكلِّ أحدٍ (اتِّكَاؤُهُ) سواءٌ كان في حالةِ الأكلِ، أو غيرِهِ (عَلَى يَدِهِ) أي يدِ نَفسِهِ (اليُسرى) حال كونها (وَرَاءَ) أي خلفَ (ظَهْرِهِ)؛ لأنّها جِلسةُ المغضوبِ عليهم »، ثمّ ذكر الحديث.

وقال السّيوطيُّ[4]؛ لمّا سئل عن المراد بالمغضوب عليهم في الحديث، وهل هم المذكورون في سورة الفاتحة؟

---

(١) (١٣/ ١٣٥).

(٢) الآداب الشرعية (٣/ ١٤٦).

(٣) غذاء الألباب شرح منظومة الآداب (٢/ ٧٦).

(٤) الحاوي للفتاوي (١/ ٢٨٧).

فأجاب: «نعم المراد بالمغضوب عليهم في الحديث المذكورون في سورة الفاتحة؛ وهم اليهود، وقد أورده النّوويُّ في (شرح المهذب)[1] مستدلاً به على كراهة هذه القعدة؛ لفعل اليهود لها، وأورد بعده حديث البخاري عن عائشة أنّها كانت تكره أن يجعل الرجل يده في خاصرته، وتقول: «إن اليهود تفعله »؛ فدلّ على أنّ المقصود كراهة التشبّه باليهود في كيفية قعودهم ».

القولُ الثّاني: كراهةُ -وقال بعضُهم بتحريمٍ- جِلسةِ المغضوبِ عليهم داخلَ الصّلاةِ فحسب؛ تمسّكاً بحديثِ ابنِ عمر، وعلى هذا دلَّ صنيعُ طائفةٍ من أهلِ الحديثِ وغيرِهم: فقد أخرجه عبد الرّزاق في (كتاب الصّلاة: باب الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)، وأبو داود في (كتاب الصّلاة: باب كراهية الاعتماد على اليد في الصّلاة)، وابنُ خزيمة في (كتاب الصّلاة: باب الزجر عن الاعتماد على اليد في الجلوس في الصلاة)، والحاكم في (كتاب الإمامة وصلاة الجماعة)، والبيهقي في (كتاب الصّلاة: باب الاعتماد بيديه على الأرض إذا نهض).

وأخرجه ابنُ حزمٍ في (المحلّى)[2] تحت (مسألة: ومن تعمد في الصلاة وضع يده على خاصرته بطلت صلاته، وكذلك من جلس في صلاته متعمّداً

(١) استدلال الإمام النّوويّ الّذي أشار إليه السّيوطيُّ جاء عنده في المجموع شرح المهذّب (٤/ ٣٩٩) عند ذكره مسألة في جواز القعود متربعاً ومفترشاً ومتورِّكاً ومحتبياً...إلخ، وتحت نحو هذا الباب أورده في رياض الصّالحين (١/ ٤٣٧).

(٢) (٤/ ١٨-١٩).

أن يعتمِد على يده أو يديه!).

قال الملّا عليّ القاري[1]: «قال ميرك نقلاً عن الأزهار: قيل: معنى (أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يده) أن يَضع يدَه في التّشهّد على الأرض ويتكئ عليها. وقيل: هو أن يجلس الرّجلُ في الصلاة ويرسلَ اليدين إلى الأرض من فخذيه. وقيل: هو أن توضع على الأرض قبل الركبتين في الهوي. وقيل: هو أن يَضعَ يديهِ على الأرض عند القيام. والأوّلُ أقربُ إلى اللفظ؛ يعني: والأخير هو في غاية من البعد في اللفظ والمعنى؛ إذ معناه لا يلائم النهي عن الجلوس، وأيضاً: لو حمل على المعنى الأخير لتناقضت الروايتان عن راو واحد».

ونقل كلامَ صاحب الأزهار شمسُ الحقّ العظيم آبادي في (عون المعبود)[2]. ولم يتعقبه بشيء؛ كالمقر له.

وقال الشوكاني[3]: «والحديث الأول -يعني حديث ابن عمر- بجميع ألفاظه[4] يدلُّ على كراهة الاعتماد على اليدين عند الجلوس، وعند النّهوض،

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٣/ ٤٥٥).

(٢) (٣/ ١٩٩).

(٣) نيل الأوطار (٢/ ٣٨٤).

(٤) هذا على القول بثبوت جميعها وعدم رجوع بعضها إلى بعض، وقد علمت من التخريج سابقاً ما هو الراجح في ذلك، وخاصة أن مخرجها واحد. وقد أيّد قولَ الشّوكانيِّ ونقَل كلامَه: السهارنفوريُّ في: بذل المجهود في حل أبي داود (٥/ ٣٢٥-٣٢٦).

وفي مطلق الصّلاة. وظاهر النّهي التّحريم، وإذا كان الاعتمادُ على اليد كذلك؛ فعلى غيرها بالأولى».

وقال ابن تيمية[1]: «وأيضاً: عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أنه رأى رجلاً يتكئ على يده اليسرى وهو قاعد في الصلاة؛ فقال له: «لا تجلس هكذا فإن هكذا يجلس الذين يعذبون») وفي رواية: «تلك صلاة المغضوب عليهم»، وفي رواية: «نهى رسول الله ﷺ: أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يده» رواهن أبو داود.

ففي هذا الحديث: النهي عن هذه الجلسة معلّلةً بأنها جلسة المعذّبين، وهذه مبالغةٌ في مجانبة هديهم».

الخاتمة:

من خلال هذا العرض لاتّجاهات العلماء حول حديث جلسة المغضوب عليهم؛ يظهر أنّ الأقرب هو القولُ بعمومِ النّهيِ عن هذه الجلسة داخلَ الصّلاةِ وخارجَها؛ وذلك لأمور:

الأول: أنّ صنيعَ أهلِ الحديثِ -كأبي داود والبيهقيّ-، وغيرِهم من شُرّاحِ الحديث يدلُّ على إعمالِ الحديثين؛ حيثُ أوردوا كلَّ حديثٍ في بابِه، ولم أجد في أهلِ العلمِ مَنْ نصَّ على حملِ أحدِهما على الآخَرِ.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤/ ١٢٩).

الثاني: أنّ النّهي الواردَ في الحديثين عن هذه الجلسة معلّلٌ بعلّةٍ تفيد العمومَ، وتقتضي عدمَ التّفريقِ بين داخلِ الصّلاةِ وخارجِها؛ وذلك قولُه ﷺ: «هي قِعدة المغضوبِ عليهم»، وقد تقرّر عند جمهورِ الأصوليّين: أنّ العلّةَ تعمِّمُ معلولَها؛ بحيث إذا علّقَ الشّارعُ حكمًا على علّةٍ تفيدُ العمومَ؛ فإن الحكمَ يعمُّ؛ حتّى يوجدَ بوجودِها في كلِّ صورةٍ[1].

الثالث: أنّه قد تقرّر في أصولِ الفقهِ عند جمهورِ الأصوليّين: أنّ ذكرَ بعضِ أفرادِ العامِّ الموافقِ له في الحكمِ لا يقتضي تخصيصَ النّصِّ العامِّ [2]؛ فكون هذه الجلسةِ ورد النّهيُ عنها داخلَ الصّلاةِ؛ لا يلزم منه تخصيصَ النّصِّ العامِّ الدّالِّ على النّهيِ عنها مطلقاً داخلَ الصّلاةِ وخارجَها.

والله أعلم، وصلّى الله على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

---

(١) انظر لشرح هذه القاعدة: إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٣٣٧)، نثر الورود شرح مراقي السّعود للشّنقيطي (٢/ ٤٧٣).

(٢) انظر لشرح هذه القاعدة: البحر المحيط للزّركشيّ (٢/ ٥٣٥)، إرشاد الفحول (١/ ٣٣٦).


خروج الدَّم
من المرأة التي
استؤصِل رَحِمُها

خروج الدَّم
من المرأة التي استؤصل رحمها

تـوطئـة:

يُعدُّ الفقهُ الإسلاميُّ من أكثر العلومِ الشَّرعيَّة شُموليَّة واتِّساعاً؛ ذلك لأنه مرتبطٌ بمختلف جوانب الحياة البشرية التي تعتريها الكثير من الأحداث والمستجدَّات؛ مما يتطلب بياناً لأحكامها من حيث الجواز أو المنع، والناظر في تسارع وقوع الأحداث وظهور المستجدات يدرك أن النُّصوص الشرعيَّة لا يمكن أن تستوعب كل حادثة أو واقعة بدليل خاص، إلا أنه مع التدبُّرِ والاجتهادِ، والنظر في مقاصد النصوص وعللها؛ يمكن استنباط الأحكام لها.

ومن أكثر الأبواب الفقهية التي تتجلى فيها العقلية الاجتهادية ما يتصل بباب الدماء الخارجة من النساء؛ حيث إن كثيراً من فروعه ومسائله قد تستعصي على أجلَّة العلماء؛ لدقة وصعوبة مسائلها، وقلة أدلَّتها النَّصيَّة، واختلاف أحوال النساء، وما يَعتريهنَّ من صحَّةٍ ومَرَضٍ، أو بُلُوغٍ وإِياسٍ، أو حَملٍ ووِلادَةٍ، أو تذكُّرٍ ونسيانٍ، وغير ذلك من الأحوال؛ وفي هذا يقول النووي:

«اعلم أن باب الحيض من عويص الأبواب، ومما غلط فيه كثيرون من

الكبار لدقة مسائله »[1].

ويقول ابن تيمية:

«فإن مسائل الحيض والاستحاضة من أشكل أبواب الطهارة»[2].

ويقول أيضاً:

«والعلماء لهم في الاستحاضة نزاع؛ فإن أمرها مشكل؛ لاشتباه دم الحيض بدم الاستحاضة؛ فلا بد من فاصل يفصل هذا من هذا»[3].

المسألة:

خروج الدم من فرج المرأة التي استؤصل رحمها.

وهذه المسألة من المسائل المستجدة في الفقه الإسلامي، بالنظر إلى استحداث مثل هذا النوع من العمليات الجراحية التي لم تكن معروفة في الزمن السابق، لذا فإنك لا تجد في المصادر الفقهية المتقدمة أو المتأخرة بياناً لحكم هذه المسألة بعينها، ولكن يمكن للباحث أن يتلمَّس طريقه من خلال تقريرات الفقهاء في مسائل الحيض والاستحاضة؛ للخروج بحكم فقهي في هذه المسألة.

---

(١) المجموع شرح المهذب (٢/ ٣٥٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ٦٣٠).

أقوال الفقهاء:

اتفق الفقهاء على أن الدِّماء التي تخرج من المرأة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: دم النفاس، ودم الحيض، ودم الاستحاضة[1].

أولاً: دم النفاس: هو الدَّمُ الخارجُ من قُبُل المرأة عند الوِلادَةِ[2].

وبما أن الوِلادَةَ أمرٌ يرتبط بوجود الرَّحِم عند المرأة؛ لأنه الوعاء الذي يحمل الجنين، ومسألتنا تتناول المرأة التي استؤصل رحمها؛ فعليه نعلم يقيناً أن هذا الدم لا يمكن أن يكون دم نفاس، لانتفاء قدرتها على الحمل والولادة، فيكون هذا النوع من الدماء خارجاً عن نطاق بحثنا.

ثانياً: دم الحيض: إن المتأمل لكلام فقهاء المذاهب الأربعة يلحظ التوافق بينهم في تعريف الحَيضِ وبيان حَدِّهِ؛ من حيث بيانُ محلِّهِ، وسَبَبِهِ، وزَمَنِهِ.

١) تعريف الحنفية:

عرَّف الحنفية دم الحيض بأنه: «الدَّمُ الخارجُ من الرَّحِمِ، المُمتَدُّ إلى وقتٍ مَعلومٍ»[3].

---

(١) انظر: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار لتقي الدين الحصني (١/ ١٤٣).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (٣/ ٢١٠)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٣٧٥)، المجموع للنووي (٢/ ٤٧٤)، عمدة الفقه لابن قدامة (ص٣٨).

(٣) تحفة الفقهاء للسمرقندي (١/ ٣٣). وانظر: المبسوط (٣/ ١٤٧)، وبدائع الصنائع للكاساني (١/ ١٥٢).

٢) تعريف المالكية:

أما المالكية فعرّفوه بقولهم: «هو دمٌ؛ كصُفرَةٍ أو كُدْرَةٍ، خَرَجَ بنفسِهِ مِن قُبُلِ مَن تَحمِلُ عادةً وإنْ دَفعَةً»[١]. أي: وإن خرج في زمن يسير؛ سواء خرج مرة واحدة أو دفقة واحدة[٢].

وقال ابن عَرَفَة: «الحَيضُ دَمٌ تُلقِيهِ رَحِمٌ مُعتادٌ حَملُها دُونَ وِلادَةٍ؛ خمسةَ عَشرَ يوماً في غيرِ حَمْلٍ»[٣].

٣) تعريف الشافعية:

عرَّفَ الشافعية الحيضَ فقالوا: «هو الدَّمُ الخارجُ مِن فَرْجِ المرأةِ على سَبيلِ الصِّحَّةِ، مِنْ غَيرِ سَببِ الوِلادَةِ». ثم قالوا: «الدَّم الخارجُ من الرَّحم إن كان خروجه بلا عِلَّة بل جِبِلَّةً -أي تقتضيه الطِّباعُ السَّليمة- فهو دم حيض»[٤].

٤) تعريف الحنابلة:

أما الحنابلة فيُعرِّفون الحيض بقولهم: «دمٌ يُرخِيهِ الرَّحِمُ إذا بَلَغتِ المرأةُ، ثُمَّ يَعتادُها في أوقاتٍ معلومةٍ»[٥].

---

(١) مواهب الجليل للحطاب (١/ ٣٥٦).

(٢) انظر: منح الجليل شرح مختصر خليل لعلّيش (١/ ١٦٧).

(٣) شرح حدود ابن عرفة للرصاع (ص٦٧).

(٤) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (١/ ١٤٣).

(٥) المغني لابن قدامة (٢/ ٣٨٦).

فيُلحظ أن الفقهاء متَّفقون على أن أصل دم الحيض ينشأ في الرَّحم، إلا أن الشافعية والحنابلة يُحدِّدون موضعَه من الرَّحم بصورةٍ أدق؛ فيقولون: دمُ جِبلَّةٍ أو طبيعة يخرجُ من أقصى رَحِمِ المرأةِ بعد بلوغِها، على سبيل الصِّحَّة من غير سببِ ولادة[1].

أما ذِكْر (فرج المرأة) أو (القُبُل) في تعريف المالكية والشافعية ؛ فهو لبيان محلِّ ظهوره، لا لبيان أصل مصدره الذي هو الرَّحم؛ كما هو ظاهر من كلامهم بعد تعريف الحيض.

وبناء عليه نعلم أن وجود دم الحيض مرتبط بوجود الرَّحِم أيضاً، ومعنى أن يتمَّ استئصال الرَّحِمِ: أن المرأة تُصبحُ غيرَ قادرَةٍ على الحَملِ، ويؤدي أيضاً إلى توقف الدَّورة الشهرية لديها[2].

فإذا رأت المرأة التي استؤصل رحمها دماً خارجاً من الفرج، لا نحكم بأنه دم حيض لتعذر محلِّه؛ وهو الرَّحم.

ثالثاً: دم الاستحاضة: اختلف العلماء في تعريف الاستحاضة على قولين:

الأول: مذهب الحنفية:

يُعرِّف الحنفية الاستحاضة بأنها: «دمُ عِرْقٍ، ولا مَدخَلَ للرَّحِمِ فيهِ»[3].

---

(١) انظر: مغني المحتاج للشربيني (١/ ١٠٨)، كشاف القناع للبهوتي (١/ ١٩٦).

(٢) انظر: www.medsy.net/women/women

(٣) مجمع الأنهر لشيخي زاده (١/ ٥٢)، مراقي الفلاح للشرنبلالي (ص١٤٨).

وقالوا أيضاً: «دم الاستحاضة: اسم لدم خارجٍ من الفرج دون الرحم»[1].

فالحنفية يرون أن هذا العِرْقَ الذي يتسبب انقطاعه بخروج الدم إنما هو فيما دون الرَّحم؛ أي أنه في الفرج.

الثاني: مذهب الجمهور:

اتفق الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على أنَّ الاستحاضة دمُ عِلّة ومَرضٍ يسيل في غير أيام الحيض والنفاس، من عِرْقٍ في الرَّحمِ يقال له العَاذِلُ.

فالمالكية عرّفوا الاستحاضة بقولهم: «سَيلان دَمٍ في غير أيامِ زَمنِ الحيضِ والنَّفاسِ مِن عِرْقٍ فَمُهُ في أدنى الرَّحِمِ؛ يُسمَّى العَاذِلَ»[2].

والشافعية عرّفوه بقولهم: «دمُ عِلَّةٍ يخرجُ من أَدنَى رَحِمِ المرأةِ، مِن عِرْقٍ يُقالُ له العَاذِلُ»[3].

وعرّفه الحنابلة بأنه: «سَيلانُ دَمِ عِرْقٍ في أَدنَى الرَّحِمِ يُسمَّى العَاذِلَ»[4].

قال أبو عبيد: «العاذلُ اسم العِرْقِ الذي يخرج منه دم الاستحاضة»[5].

فالجمهور يرون أن محلَّ هذا العرق المسبب لخروج دم الاستحاضة هو

---

(١) البحر الرائق لابن نجيم (١/ ٢٢٦).

(٢) الثمر الداني للآبي الأزهري (ص٢٢)، حاشية العدوي (١/ ١١٨).

(٣) مغني المحتاج (١/ ١٠٨)، حاشية قليوبي وعميرة (١/ ٩٨).

(٤) المبدع شرح المقنع لابن مفلح (١/ ٢٧٤)، كشاف القناع (١/ ١٩٦).

(٥) غريب الحديث (٤/ ٢٣٤).

أدنى الرَّحم.

وعليه؛ فإن الحنفية يرون أن لا مدخل للرَّحم في دمِ الاستحاضَةِ، بينما يرى الجمهور أن للرَّحم مدخلاً في الاستحاضة؛ إذ هو عندهم دمٌ ناشئٌ عن تفجُّرِ عِرقٍ في أدنى الرحم.

المناقشة:

عند النظر في النصوص الواردة في دم الاستحاضة؛ نرى أنها بيَّنت أن سبب خروج هذا الدم هو انقطاع ذلك العرق المسمى بالعاذل؛ ففي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في قصة فاطمة بنت أبي حبيش التي اشتكت إلى النبي ﷺ استمرار نزول الدم عليها؛ بيَّن لها النبي ﷺ أن ذلك الدم ليس من قبيل دم الحيض المعتاد الخارج من الرَّحم، وإنما هو لسبب آخر يتعلق بانفجار عِرْقٍ؛ فقال ﷺ: «**إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ**»[1]؛ ويؤيد هذا ما جاء في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -أيضاً- «**أَنَّ امْرَأَةً مُسْتَحَاضَةً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ قِيلَ لَهَا أَنَّهُ عِرْقٌ عَانِدٌ**...» الحديث[2].

إلا أنه جاء في حديث حمنة بنت جحش التي اشتكت أيضاً من غزارة نزول الدم عليها، بيان لسبب آخر من أسباب الاستحاضة؛ وفيه أن النبي

---

(١) رواه البخاري (٢٢٦)، ومسلم (٣٣٣).

(٢) رواه أحمد (٦/ ١٧٢)، والنسائي (٢١٣، ٣٦٠).

ﷺ قال لها: «**إِنَّمَا هَذِهِ رَكْضَةٌ من رَكَضَاتِ الشَّيْطَانِ**»[1]. وفي رواية: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِالحَيْضَةِ، وَلَكِنَّها رَكْضَةٌ مِنَ الرَّحِمِ**»[2].

ومعنى ذلك كما يقول ابن قتيبة: «والركضة الدفعة؛ إنه لا يخلو من أحد معنيين؛ إما أن يكون الشيطان يدفع ذلك العرق فيسيل منه دم الاستحاضة ليفسد على المرأة صلاتها بنقض طهورها، وليس بعجيب أن يقدر على إخراج ذلك الدم بدفعته مَنْ يجري من ابن آدم مجرى الدم، أو تكون تلك الدفعة من الطبيعة؛ فنسبت إلى الشيطان؛ لأنها من الأمور التي تفسد الصلاة، كما نسب إليه الأكل بالشمال، والعِمَّة على الرأس دون التَّلحِّي، والحُمْرَة...»[3].

وظاهرٌ من تفسير هذه الجملة (ركضة من الشيطان) أن هذا السبب -عند من يحمل المعنى على الحقيقة- مرتبط بانقطاع العِرْقِ وانفجاره؛ فقد ينفجر لعِلَّة مَرضيَّة، أو بسبب ركضة الشيطان.

إلا أن الطب الحديث يرى أن خروج دم الاستحاضة له أسباب عدَّة لها ارتباط بالحيض، أو بأي نزف من نوع آخر يصيب الرحم أو المهبل (الفرج)، أو ينتج عن عوامل موضعية أو نفسية[4].

---

(١) رواه أحمد (٦/ ٤٣٩)، وأبو داود (٢٨٧).

(٢) رواه أحمد (٦/ ١٢٨)، والنسائي (٢٠٩، ٣٥٦).

(٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (ص٣٢٨).

(٤) الموسوعة الطبية لمجموعة من الأطباء (٧/ ١٢٧٨).

ويؤيد القول بتعدد أسباب الاستحاضة ما جاء في الندوة الثالثة للفقه الطبي المنعقدة في الكويت حيث نصّت في توصياتها على أن كل دَمٍ مَرَضيٍّ غير سَوِيٍّ يُسمَّى استحاضة، وأن أسبابه شتَّى[1].

والسؤال هنا: ما محلُّ خروج هذا الدم على اختلاف أسبابه؟

إن كلا الفريقين متفقان على أن الاستحاضة سببها تفجر ذلك العِرق؛ لكن الحنفية يرون أن محلَّه الفَرجُ ولا مدخل للرَّحِم فيه، في حين أن الجمهور يرون أن محلَّه أدنى الرَّحِم.

والذي يظهر أنه لا تعارض بين كلا الفريقين؛ وذلك لما يلي:

١) أن بعض روايات حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بينت أن دم الاستحاضة محلُّه الرَّحم؛ فعند النسائي أن النبي ﷺ قال للمستحاضة: «**إِنَّهَا لَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، وَلَكِنَّها رَكْضَةٌ مِنَ الرَّحِمِ**». يقول الإمام السندي: «فلعل معنى من الرَّحم؛ أي: في الرَّحم، والمراد أن الشيطان ضرب بالرِّجل في الرَّحم حتى فتق عرقها»[2].

وهذا يتوافق مع ما ذكره الأطباء من أن للرحم مدخلاً في دم الاستحاضة؛ ذلك أن من صوره ما يكون من استمرار نزول الدم على المرأة بعد أيام عادتها؛ لأيام، وربما أسابيع؛ فهم يعدُّون ذلك من قبيل العِلَّة المرضيَّة، وليس من

---

(١) انظر: الحيض والنفاس والحمل لعمر الأشقر (ص٣٥).

(٢) حاشية السندي على النسائي (١/ ١٢١).

قبيل الحيض[1].

٢) أن الطب الحديث يثبت أن دم الاستحاضة قد ينزل على المرأة لسبب آخر غير تفجر ذلك العرق؛ وأن هذا الدم قد يكون مصدره عنق الرحم أو المهبل.

يقول الدكتور محمد محمد الحناوي: «بعد استئصال الرَّحِمِ قد يحدثُ نزيفٌ لأسباب تتعلق بالمهبل نفسه، أما في بعض حالات استئصال الرحم جزئياً حيث يُترَكُ عنقُ الرَّحِمِ، ففي هذه الحالة فإن أي نزيفٍ يحدثُ قد يكون نتيجة عنق الرحم أو المهبل[2].

وهذا يتوافق مع ما ذكره الحنفية من أن دم الاستحاضة محله الفرج؛ وهو ما يطلق عليه طبيًّا (المهبل)، ويتوافق أيضاً مع رأي الجمهور القائل بأنه دم يخرج من عرق في أدنى الرحم، وهو ما يطلق عليه طبيًّا (عنق الرحم).

وإذا علمنا أن عمليات استئصال الرحم تتخذ عدة صور؛ أشدِّها وأعظمها الاستئصال الجذري الذي يتم فيه استئصال الرحم، وعنق الرحم، والمبيضين، وقناتي فـالوب، وجزء يسير من المهبل[3]؛ فعندها يمكن القول

---

(١) انظر: المرأة في سن الإخصاب واليأس للدكتور أمين رويحه (ص٥٤).

(٢) انظر: www.geocities.com/hennawyobgynnet/hysterectomy.htm

(٣) تتخذ عمليات استئصال الرحم عدة صور هي:

الأولى: استئصال رحم جزئي؛ يستأصل الرحم، ويُترك عنق الرحم والمبيضان وقناتا فـالوب.

الثانية: استئصال رحم كلِّي؛ يستأصل الرحم وعنق الرحم، ويترك المبيضان وقناتا فـالوب.

الثالثة: استئصال رحم جذري؛ يستأصل الرحم وعنق الرحم والمبيضين وقناتا فـالوب، وجزء=

بأن الدم الذي تراه المرأة التي استؤصل رحمها هو دم استحاضة.

الخاتمة:

في ضوء ما سبق عرضه يمكننا القول:

أولاً: إن مصدرَ دمِ الحيضِ هو الرَّحِمُ، وتحديداً بطانة الجِدارِ الداخلي للرَّحم، وهو ما عبر عنه الفقهاء بأقصى الرحم أو قعره.

ثانياً: إن سبب دم الاستحاضة عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة هو تفجر عرق في منطقة أدنى الرحم والتي تسمى طبيًّا بـ (عنق الرحم).

ثالثاً: إن مصدر دم الاستحاضة عند الحنفية هو تفجر عرق في منطقة الفرج، والتي يطلق عليها طبياً بـ (المِهْبل).

رابعاً: إن للاستحاضة أسباباً متعددة يرجع بعضها إلى تفجر عرق في منطقة أدنى الرحم، ويرجع بعضها إلى غير ذلك.

خامساً: إن استئصال الرحم بجميع صوره يمنع نزول دم الحيض على المرأة؛ بسبب انعدام محله وهو الرحم[1].

= يسير من المهبل.

انظر: www.geocities.com/hennawyobgynnet/hysterectomy.htm.

www.tabeebe.com/doctor/medical/hysterectomy.htm.

(١) انظر ما يؤيد ذلك: فتوى لمركز الفتوى في الشبكة الإسلامية بإشراف د. عبد الله الفقيه.

سادساً: إن الطب الحديث يُرجع أسباب دم الاستحاضة إلى أمور عدَّة؛ منها ما يتعلق بالرحم، ومنها ما يتعلق بغيره؛ كعنق الرحم أو المهبل.

سابعاً: إن عمليات استئصال الرحم بجميع صورها، لا تمنع من الحكم بأن الدم الذي تراه المرأة والحالة هذه يأخذ حكم دم الاستحاضة.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



تغسيل الميت
المصاب
بمَرض مُعدٍ

تغسيلُ الميتِ المُصاب بمَرض معدٍ

توطئة:

إن المتأمل لأحكام الشريعة الإسلامية يلحظ مدى عنايتها بالجنس البشري وتكريمه؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[1]، وتتجلى مظاهر هذا التكريم الإلهي للإنسان في صور متعددة؛ بدءًا من وجوده المتمثل في خلق الله ﷻ لآدم عليه السلام بيده، والنفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له، وعلّمه ما لم تعلمه الملائكة، ووهب الذرية له ، ورزقه من طيبات الأرض، وحمّله عبء الأمانة التي عجزت السماوات والأرض عن حملها، وغير ذلك من مظاهر التكريم التي لا تعدُّ ولا تحصى.

ولا يقتصر التكريم الإلهي للإنسان على حال الحياة، بل يتعداه أيضاً إلى حال الممات؛ حيث شرع الله تعالى إكرام الميت المسلم بغسله وتطييبه وتكفينه ودفنه والصلاة عليه، وجعل ذلك من شعائر دين الإسلام المؤكدة.

ومن تكريم الله تعالى للإنسان أن حفظ عليه حياته ونفسه من أن تتعرض

(١) الإسراء: ٧٠.

للهلاك أو التلف، وجعل ذلك مقصداً من مقاصد الدين، وشرع الوسائل التي تحقق هذا المقصد العظيم، وتجعل الإنسان في سعة من الأمر؛ يتنقل بينها تحقيقاً لأمر الله تعالى، وابتغاء مرضاته.

المسألة:

ما حكم استعمال التيمم مع الجثامين التي توفي أصحابها المصابون بأمراض معدية دون فتح الكفن أو الكيس أو التابوت المحفوظة فيه، بدلاً من التغسيل عند تجهيزها؟ وذلك حرصاً على سلامة المتعاملين مع هذه الجثامين في مغاسل الموتى.

وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من مناقشة مسألتين:

الأولى: حكم تغسيل الميت.

الثانية: ما يفعل بالميت عند تعذر غسله.

المسألة الأولى
حكم تغسيل الميت

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم تغسيل الميت على قولين:

القول الأول: أن غسل الميت فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

وهو مذهب الحنفية، والمالكية في قول[1]، ومذهب الشافعية والحنابلة أيضاً. بل إن بعض الفقهاء نقل الإجماع على وجوب ذلك وفرضيته.

يقول ابن نجيم: «الغُسل فرض على المسلمين على الكفاية لأجل الميت... وفي فتح القدير: إنه بالإجماع، إلا أن يكون الميت خنثى مشكلاً، فإنه مختلف فيه...»[2].

وقال البابرتي: «وقدّم الغُسل لأنه أول ما يصنع به -أي الميت-، وهو واجب على الأحياء بالإجماع»[3].

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: «وغَسلُ الميِّتِ المسلمِ واجبٌ»[4].

وقال ابن عبد البر: «إغماضُ الميِّت سُنَّةٌ، وغَسْلُه وَاجبٌ مثل مُواراتِهِ والصَّلاةِ عليهِ»[5].

وقال الإمام الشافعي: «حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه لا يسع عامتهم، وإذا قام بذلك منهم من فيه كفاية أجزأ إن شاء الله تعالى»[6].

وقال النووي: «وغسل الميت فرض كفاية بإجماع المسلمين، ومعنى

(١) قال الدسوقي في حاشيته (٤/ ٩٤): «أما وجوب الغسل فهو قول عبد الوهاب، وابن محرز، وابن عبد البر، وشهره ابن رشد وابن فرحون». وانظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب (٧/ ٤٢٥).

(٢) البحر الرائق (١/ ٦٨). وانظر حكاية ابن الهمام للإجماع: شرح فتح القدير (٢/ ١٠٥).

(٣) العناية شرح الهداية (٢/ ٤٦٤).

(٤) التلقين (ص١٤١).

(٥) الكافي (١/ ٢٧٠).

(٦) الأم (١/ ٣١٢).

فرض الكفاية أنه إذا فعله من فيه كفاية سقط الحرج عن الباقين، وإن تركوه كلهم أثموا كلهم، واعلم أن غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه فروض كفاية بلا خلاف»[1].

وقال ابن أبي عمر الحنبلي: «غسل الميت ودفنه وتكفينه والصلاة عليه فرض كفاية»[2].

وقال المرداوي: «قوله: غَسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه فرض كفاية، بلا نزاع، فلو دُفن قبل الغسل من أمكن غسله لزم نبشه على الصحيح من المذهب»[3].

القول الثاني: أن غسل الميت سنة مؤكدة.وهو قولٌ عند الحنفية والمالكية.

قال ابن نجيم: «وما نقله مِسكينٌ من قوله: وقيل غَسْلُ الميِّت سُنَّة مؤكدة؛ ففيه نظر بعد نَقْلِ الإجماعِ، اللهمَّ إلَّا أن يكون قولاً غير معتدٍّ به، فلا يقدح في انعقاد الإجماع»[4].

ويقول ابن رشد: «فأما حكم الغُسل؛ فإنه قيل فيه: إنه فرض على الكفاية،

---

(١) المجموع (٥/ ١٢٨).

(٢) الشرح الكبير (٢/ ٣٠٩).

(٣) الإنصاف (٢/ ٤٧٠).

(٤) البحر الرائق (١/ ٦٨).

وقيل: سُنَّة على الكفاية، والقولان كلاهما في المذهب»[1].

أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل القائلون بفرضية غسل الميت بما يلي:

١) حديث أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: «**دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ الله ﷺ حِينَ تُوُفِّيَتِ ابْنَتُهُ فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا، أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ؛ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ؛ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا، أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ؛ فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي. فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ؛ فَأَعْطَانَا حِقْوَهُ فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ -تَعْنِي إِزَارَهُ-**»[2].

٢) حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «**بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ؛ إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ؛ فَوَقَصَتْهُ -أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ- قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَا تُحَنِّطُوهُ، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ؛ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا**»[3].

ووجه الدلالة من الحديثين: أن قوله ﷺ: «اغسلنها»، وقوله: «اغسلوه»؛

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ١٨١). وفي حاشية الدسوقي (٤/ ٩٤): «وأما سنيته؛ فحكاها ابن أبي زيد، وابن يونس، وابن الجلاب، وشهره ابن بزيزة». وانظر: حاشية العدوي (٧/ ٤٢٥).

(٢) رواه البخاري (١١٩٥)، ومسلم (٩٣٩).

(٣) رواه البخاري (١٢٠٦)، ومسلم (١٢٠٦).

صيغة أمر تفيد الوجوب؛ فدل على أن المأمور به واجب[1].

٣) حديث أُبيِّ بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال في خبر آدم عليه السلام لما حضرته الملائكة لقبض روحه: «**فَقَبَضُوا رُوحَهُ، ثُمَّ غَسَّلُوهُ وَحَنَّطُوهُ وَكَفَّنُوهُ، ثُمَّ صَلُّوا عَلَيهِ، ثُمَّ حَفَرُوا لَهُ، ثُمَّ دَفَنُوهُ، ثُمَّ قَالُوا: يَا بَنِي آدَمَ هَذِهِ سُنَّتُكُمْ فِي مَوْتَاكُمْ، فَكَذَاكُمْ فَافْعَلُوا**»[2].

٤) الإجماع على وجوب غسل الميت، وقد حكاه ابن الهمام والنووي.

٥) أن النبي ﷺ لما مات غَسَّلَهُ أصحابه وهو طاهر مطهّر، وكذا لما مات أبو بكر بعده، وما زال الناس يغسلون موتاهم، ولم يُعرف عنهم تركه إلا في الشهيد[3].

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بأن غسل الميت سنة بما يلي:

١) أن الغُسل نُقِل بالفعل لا بالقول ، والفعل ليس له صيغة تُفْهِمُ الوُجوبَ[4].

---

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ١٨١).

(٢) رواه الحاكم (١٢٧٥) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وهو إسناد حسن؛ فيه أحمد بن جعفر القطيعي، صدوق مقبول -كما قال الذهبي في (المغنى في الضعفاء) (١/ ١٦)-، وبقية رجاله ثقات.

(٣) انظر: شرح فتح القدير (٢/ ١٠٦)، المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي (٣/ ٥٠٤).

(٤) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٨١، ١٨٢).

٢) أن الأمر النبوي بغسل الميت في حديث أم عطية، وحديث ابن عباس؛ خرج مخرج التعليم لصفة الغسل؛ فكان ذلك قرينة على أن الغسل مستحبٌّ لا واجبٌ[١].

٣) أن قول النبي ﷺ في حديث أم عطية الأنصارية: «إن رأيتن ذلك» تخيير يعود إلى الغسل والعدد؛ فيكون المعنى: إن رأيتن الغسل، وإن رأيتن الزيادة في العدد[٢].

مناقشة الأدلة:

١) اعترض القائلون بسنيَّة الغسل على استدلال الموجبين بحديث أم عطية وحديث ابن عباس: بأن صيغة الأمر الواردة في الحديثين (اغسلنها) و(اغسلوه) ليست للدلالة على الأمر الواجب؛ لأنها وردت مقترنة ببيان صفة الغسل؛ فدلَّ ذلك على أنها للسنيَّة[٣].

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: أن الأصل في صيغة الأمر أن تحمل على الوجوب، ما لم تقترن بقرينة تدل على الاستحباب، وفي الحديثين جاء الأمر مطلقاً؛ فدل على أنه للوجوب.

---

(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٨١، ١٨٢)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٣/ ٤٦٦).

(٢) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٥٠٤)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (٣/ ٣٠٧).

(٣) كما سبق في استدلال القائلين بسنيَّة غسل الميت.

الثاني: أن الأمر المقترن ببيان الصفة، ليس قرينة لصرف الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب؛ إذ الأمر المقترن ببيان صفة؛ منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً؛ كالأمر بالقراءة جهراً في الصلاة؛ فالمأمور به -وهو القراءة- واجب، والصفة -وهي الجهر- مسنونة، في حين أن الأمر بالطمأنينة في الركوع والسجود أمر وجوب، والصفة المقترنة به وهي الركوع والسجود واجبة أيضاً[1].

وعليه فإن الحكم بكون الأمر ورد للوجوب أو للاستحباب لا يعرف من جهة اقترانه بالصفة، وإنما لقرينة أخرى؛ وفي مسألتنا عُلم الوجوب من الأمر به مع المداومة عليه سلفاً وخلفاً من غير ترك له.

٢) أما دليل الإجماع؛ فاعترض عليه من جهة أن الخلاف في المسألة ثابت عن الحنفية والمالكية؛ فكيف يقال إن في المسألة إجماعاً؛ يقول ابن حجر: «وهو ذهول شديد؛ فإن الخلاف مشهور عند المالكية؛ حتى إن القرطبي رجَّح في شرح مسلم أنه سُنَّة، ولكن الجمهور على وجوبه»[2].

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ١٨٦)، (٢/ ١٤٣)، البيان الملمع عن ألفاظ اللمع للحاجيني (ص٣٣).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٣/ ١٢٥).

وقد اعترض بدر الدين العيني على كلام ابن حجر هذا فقال: «قلت: هذا ذهول أشد من هذا القائل؛ حيث لم ينظر إلى معنى الكلام؛ فإن معنى قوله: سنة؛ أي سنة مؤكدة، وهي في قوة الواجب». عمدة القاري (١٢/ ٣٦)؛ إلا أن كلام العيني لا يستقيم عند أهل العلم بالأصول. =

٣) أما قول القائلين بالسنيّة بأن الغسل نقل بالفعل لا بالقول، والفعل لا يفهم منه الوجوب؛ فالجواب عنه: أن الوجوب لم يفهم من مجرد الفعل، وإنما عرف من طريق القول؛ كما في حديث أم عطية وحديث ابن عباس من الأمر الصريح بغسل الميت.

٤) أما قولهم في حديث أم عطية «إن رأيتن ذلك» تخيير يعود إلى الأمر بالغسل والعدد معاً؛ فكان ذلك قرينة لصرف الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب؛ فيجاب عنه من وجهين:

= وهذا الذي ذكره العيني من المصطلحات التي استعملها الحنفية والمالكية للتعبير عن الواجب؛ فيقولون: سنة مؤكدة، أي واجب.

يقول ابن عابدين عند كلامه على الفرق بين سنن الزوائد والسنن المؤكّدة: «ولما لم تكن من مكمّلات الدِّين وشعائره سميت سُنة الزوائد، وهذا بخلاف سُنة الهَدْي؛ وهي السنن المؤكدة القريبة من الواجب، التي يضلل تاركها». حاشية ابن عابدين (١/ ٢٣٠).

وفي مراقي السعود قوله:

وسنة ما أحمد قد واظبا	عليه، والظهور فيه وجبا
وبعضهم سمّى الذي قد أكدا	منها بواجب فخذ ما قيدا

قال الشنقيطي في نشر الورود (١/ ٥٦): «يعني أن بعض المالكية يسمي السنة المؤكدة واجبة، وهو اصطلاح صاحب الرسالة؛ حيث يقول: سنة واجبة».

وعليه؛ إذا كان المراد بالسنة المؤكدة هنا معنى الواجب؛ فالمسألة مجمع عليها كما نقل غير واحد. ولكن يعكر عليه أن المالكية يقررون الخلاف في المسألة بين الوجوب والسنية، وأنهما قولان مشهوران في المذهب، فلا يقال حينئذ: إنهم يريدون بقولهم سنة مؤكدة معنى الواجب. والحنفية لا يعدُّون السنة المؤكدة قسيماً للواجب، ولكنها قريب منه كما قال ابن عابدين.

الأول: أن قوله في الحديث «إن رأيتن» معناه: إذا احتجتن للزيادة أكثر من خمس، وليس معناه التخيير[1].

الثاني: أن ردّ التقييد إلى الأمر بالغسل فيه بُعدٌ، والسابق للفهم والأظهر - كما يقول القرطبي[2]- أن يعود هذا الشرط إلى أقرب مذكور؛ وهو قوله: (أو أكثر من ذلك).

أو يقال: إن الشرط يعود إلى التخيير في الأعداد السابقة[3].

الخاتمة:

في ضوء ما سبق من عرض لأقوال المذاهب وأدلتهم يتبين قوة ما ذهب إليه الجمهور القائلون بوجوب غسل الميت؛ وذلك لما يلي:

١) سلامة أدلتهم من الاعتراض في الجملة؛ في حين أن ما استدل به

---

(١) انظر: إيقاظ الأفهام شرح عمدة الأحكام لسليمان اللهيميد (٣/ ٧٦).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٥٩٢).

ويقول ابن حجر في الفتح (٣/ ١٢٨): «استدل به على وجوب غسل الميت، وهو مبني على أن قوله فيما بعد (إن رأيتن ذلك) هل يرجع إلى الغسل أو العدد؟ والثاني أرجح؛ فثبت المدعى».

(٣) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/ ٥٩٢).

يقول ابن دقيق العيد: «والاستدلال بصيغة هذا الأمر على الوجوب عندي: يتوقف على مقدمة أصولية: وهي جواز إرادة المعنيين المختلفين بلفظة واحدة من حيث إن قوله: (ثلاثاً) غير مستقل بنفسه؛ فلا بد أن يكون داخلاً تحت صيغة الأمر؛ فتكون محمولة فيه على الاستحباب، وفي أصل الغسل على الوجوب؛ فيراد بلفظ الأمر الوجوب بالنسبة للإيتار». إحكام الأحكام (٢/ ١٦٤).

القائلون بسنية الغسل غير مسلَّمٍ من حيث الدلالة.

٢) إذا نظرنا إلى علَّة غسل الميت -على اختلاف المذاهب فيها-؛ فسواء كانت تعبديَّة، أو كانت للتنظيف وإزالة النجاسة؛ ففيها دلالة على أن الغسل واجب؛ ويتضح ذلك بالآتي:

أ - لو قلنا: إن العلَّة هي إزالة النجاسة؛ فإزالة النجاسة أمر واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ب- ولو قلنا: إن العلَّة تعبُّديَّة؛ وهي رفع الحدث؛ فإن رفع الحدث أيضاً واجب.

ومن جهة أخرى؛ فإن النبي ﷺ -وهو أطهر الخلق- غَسَّله أصحابه مع عدم حاجته إلى الغسل؛ فدلّ ذلك على أن غسل غيره من المسلمين أولى وآكد.

المسألة الثانية
ما يفعل بالميت عند تعذر غسله

قد يتعذر في بعض الأحوال تغسيل الميت لسبب من الأسباب؛ مثل أن يكون الميت محترق الجسد، ولو غُسِّل بالماء لتفسَّخ، أو أنه احترق حتى صار رماداً، أو ربما كان سبب وفاته مرضاً من الأمراض المعدية؛ كالجذام والطاعون وغيرها من الأمراض، بحيث لو غُسِّل لربما انتقل المرض إلى مُغَسِّلِهِ؛ فكيف يفعل بالميت والحالة هذه مع القول بوجوب غسله؟

أقوال الفقهاء:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن من تعذَّر غسله بالماء؛ فإنه يصبُّ عليه صبًّا من غير دَلْك، فإن خشي عليه التفسخ والتحلل باستعمال الماء، فإنه يُيمم.

وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية، واختاره ابن أبي موسى من الحنابلة.

يقول البابرتي: «من تَعذَّرَ غسلُهُ لعدَمِ ما يُغسَلُ به؛ فَيُيَمَّمُ بِالصَّعيدِ»[1].

ويقول الشرنبلالي: «والمُنتفِخُ الذي تَعذَّر مسُّهُ يُصبُّ عليه الماء»[2].

وقال سحنون: «وسُئِلَ مالكٌ عن الذي تُصِيبُهُ القُرُوحُ فيَمُوتُ وقد غَمَرَت القُرُوحُ جَسَدَهُ، وهم يَخافونَ غَسْلَهُ أنْ يَتَزَلَّعَ. قال: يُصَبُّ عليه الماءُ صَبًّا على قَدْرِ طاقتهم.

قلت: أليس قول مالك لا يُيَمَّمُ بالصَّعيد مَيِّتٌ إلا رجلٌ مع نساءٍ أو امرأةٌ مع رجلٍ؟ فأمَّا مجروحٌ أو أَجرَبُ أو مَجْدُورٌ أو غير ذلك ممن بهم الدَّاء، فلا يُيَمَّمُونَ ويُغَسَّلُونَ ويُحَنَّطُونَ على قَدرِ ما لا يَتَزَلَّعُون منه ولا يَتَفَسَّخُون؟ قال: نعم»[3].

ويقول الدردير في شرحه: «وَصُبَّ عَلَى مَجروحٍ أمكن الصَّبُّ عليه مِن

(١) العناية شرح الهداية (١٦/ ٢٦١).

(٢) مراقي الفلاح (ص٢٢٤).

(٣) المدونة (١/ ٤٧٢).

غَير خَشيةِ تَقطُّعٍ أو تَزلُّعٍ ماءٌ من غير دَلْك؛ كمَجْدورٍ ونحوه، فيُصبُّ الماءُ عليه إن لم يَخَفْ تزلُّعه أو تقطُّعه... فإن لم يُمكن بأن خيف ما ذَكَرَ يُمِّمَ»[1].

ويقول ابن مفلح: «وقال ابن أبي موسى: المُحْتَرَقُ والمَجْذومُ والمُبَضَّعُ يُصبُّ عليه صبًّا ثم يكفن»[2].

القول الثاني: أن من تعذَّر غسله بالماء؛ فإنه يُيَمم.

وهذا مذهب الشافعية، والصحيح من مذهب الحنابلة. ونص الشافعية أيضاً على أنه إذا خيف على المُغسِّل ضرر من غسل الميت؛ فإنه يُيمَّم.

قال النووي: «إذا تعذَّر غسل الميت لفقدِ الماءِ أو احتَرقَ بحيث لو غُسِّل لتَهَرَّى؛ لم يُغَسَّل بل يُيَمَّم، وهذا التَّيممُ واجبٌ؛ لأنه تطهير لا يتعلَّق بإزالة نجاسةٍ؛ فوَجبَ الانتقالُ فيه عندَ العَجزِ عنِ الماءِ إلى التَّيمُّمِ كغُسلِ الجنابةِ، ولو كان مَلدوغاً بحيث لو غُسِّل لتَهَرَّى أو خِيفَ على الغاسِلِ يُمِّم لما ذكرناه»[3].

وقال ابن أبي عمر المقدسي: «من تعذر غسله لعدم الماء، وللخوف عليه من التقطع بالغسل كالمجدور والغريق والمحترق، يُمم إذا أمكن، كالحي العادم للماء أو الذي يؤذيه الماء، وإن أمكن غسل بعضه، غُسِّل ويُمِّمَ للباقي كالحي.

---

(١) الشرح الكبير (٤/ ٤١٠).

(٢) المبدع (٢/ ٢٤٠). و هو اختيار أبي محمد بن قدامة وعبدالرحمن بن أبي عمر المقدسيين. انظر: المغني (٢/ ٤٠٥)، الشرح الكبير (٢/ ٣٣٨).

(٣) المجموع شرح المهذب (٥/ ١٧٨)، وانظر: إعانة الطالبين للدمياطي (٢/ ١٢٧).

ويُحتمل ألا يُيمَّم، ويصلى عليه على حسب حاله، ذكره ابن عقيل؛ لأن المقصود بغسل الميت التنظيف ولا يحصل ذلك بالتيمم، والأول أصح إن أمكن غسله بأن يصب عليه الماء صبًّا ولا يمس غُسِّل كذلك، والله أعلم»[1].

وقال المرداوي: «ومن تعذر غسله يُمِّم وكفن وصلي عليه، مثل اللديغ ونحوه، وهذا الصحيح من المذهب وعليه أكثر الأصحاب»[2].

القول الثالث: أن من تعذَّر غسله بالماء لا يُيمم، ويصلَّى عليه من غير غسل ولا تيمم.

وهذا القول هو الرواية الأخرى عند الحنابلة؛ حكاها ابن عقيل[3].

أدلة الأقوال:

استدل أصحاب القول الأول والثاني بما يلي[4]:

(١) الشرح الكبير على المقنع (٢/ ٣٣٧).

(٢) الإنصاف (٢/ ٥٠٥). وانظر: الشرح الكبير على المقنع (٢/ ٣٣٧).

(٣) انظر: المرجعين السابقين. قال المرداوي: «وعنه: لا ييمم؛ لأن المقصود التنظيف».

(٤) لم أجد -فيما اطلعت عليه- نصَّ دليل أو تعليل للحنفية والمالكية في هذه المسألة؛ إلا أنه يفهم من سياق بعض كلامهم أنهم أرادوا المعاني التي ستأتي؛ قال الزبيدي في الجوهرة النيرة (١/ ٤٠٠): «واختلف المشايخ لأي علة غسل الميت؛ قال بعضهم: لأجل الحدث لا لنجاسة ثبتت بالموت؛ لأن النجاسة التي ثبتت بالموت لا تزول بالغسل كما في سائر الحيوانات، والحدث مما يزول بالغسل حال الحياة، فكذا بعد الوفاة، والآدمي لا ينجس بالموت كرامة له، ولكن يصير محدثاً؛ لأن الموت سبب لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل الموت، وهو الحدث».
وقال الشيخ علّيش في منح الجليل (٣/ ٨٨): «الصبُّ عليه بأن لم يُخف تقطُّعه ولا تزلُّعه...=

١) أن العلة من غسل الميت رفع الحدث الحاصل بالموت؛ ورفع الحدث إنما يكون بالماء؛ سواء كان مع الدلك، أو صبًّا من غير دلك؛ فإن تعذر استعماله انتقل إلى التيمم؛ قياساً على رفع حدث الجنابة[1].

٢) أن المقصود هو المحافظة على بدن الميت من التفسخ أو التزلع؛ فإذا كان استعمال الماء مع الدلك يؤدي إلى ذلك انتقلنا إلى الصب برفق من غير دلك، وإلا انتقلنا إلى التيمم[2].

أما أصحاب القول الثالث القائلون بإسقاط الغسل والتيمم عند تعذر الغسل؛ فعللوا ذلك بقولهم: إن القصد من غسل الميت هو تنظيف بدنه، والتنظيف إنما يتحقق بالغسل بالماء؛ فإن تعذر استعمال الماء، لا يصار إلى تيميمه بالتراب؛ لأنه لا يحقق معنى التنظيف[3].

مناقشة الأقوال:

يتضح من خلال العرض السابق لتعليلات المذاهب أن الخلاف بينهم

= ويسقط الدلك، وشبَّه في صبِّ الماء بلا دلك فقال (كمجدور) أي ميت بالجدري بعد تقيُّحه وتفجُّره، فيصب الماء عليه بلا دلك إن لم يخف تقطُّعُه ولا تزلُّعُه، ومفهوم (أمكن)، و(إن لم يخف تزلُّعُه) أنه إن لم يُمكن صَبُّ الماءِ وخيف تقطّعه أو تزلُّعه يُيَمَّم، وهو كذلك».

(١) انظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٣/ ١٨٤)، نهاية المحتاج للرملي (٣/ ٢٠)، الكافي لابن قدامة (١/ ٢٥٤)، المبدع لابن مفلح (٢/ ٢٤٠).

(٢) انظر: نهاية المحتاج (٣/ ٢٠).

(٣) انظر: الشرح الكبير على المقنع (٢/ ٣٣٨).

مبناه على الاختلاف في العلَّة التي لأجلها شرع غسل الميت:

- فمن قال إن العلَّة هي الحدث[1] -كما هو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة- أقام غسل الميت الذي تعذر استعمال الماء في حقه مقام الجنب؛ من حيث الانتقال من استعمال الماء إلى بدله وهو التيمم بالتراب، إلا أن بعضهم قال بالانتقال من الغسل مع الدلك إلى التيمم مباشرة؛ كما هو مذهب الشافعية والحنابلة، ومنهم قال بالانتقال من الغسل مع الدلك إلى الصب من غير دلك؛ كما هو مذهب الحنفية والمالكية، فإن تعذر؛ كان الانتقال إلى التيمم.

- ومن يرى أن المعنى في غسل الميت إنما هو تحقيق النظافة والنقاء وإزالة النجاسة؛ قال: إنْ تعذّر استعمال الماء سقط الغسل، ولم يقم التيمم بالتراب بدلاً عنه؛ لأن التراب لا يتحقق به معنى النظافة.

والصحيح من هذين التعليلين أن العلَّة هي التعبُّد برفع الحدَثِ لا التنظّف بإزالة القَذر والنّجاسة؛ وذلك لما يلي:

١) أن النبي ﷺ هو الطاهر المطهّر، ومع ذلك غسّله أصحابه لما مات؛ فلا يقال إنما غُسِّل للنجاسة التي طرأت على بدنه؛ يقول ابن عباس رضي الله عنهما:

(١) عبر المالكية عن علة الغسل بالتعبُّد؛ قال الآبي الأزهري: «وحكم الغسل السنية على ما شهر، ولا يحتاج إلى نية، وقيل واجب وصحح، أي كفائي، وهو الراجح، وهو تعبدي لا للنظافة على المشهور» الثمر الداني (ص٢٦٧). وقال الموَّاق: «أما صفة غسل الميت؛ فإنه في صب الماء والتدليك على حكم غسل الجنابة تعبُّداً» التاج والإكليل (٢/ ٢١٠).

«**المسلم لا ينجس حيًّا ولا ميتاً**». وقال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «**لو كان نجساً ما مسسته**»[1].

٢) أن ما ورد من تغسيل الملائكة لحنظلة بن أبي عامر رضي الله عنه إنما كان لمعنى قيام الحدث الناشئ عن كونه جُنباً[2]، ولو كان تغسيل الميت لقيام النجاسة لشرع تغسيل الشهداء من دمائهم لهذا المعنى.

الخاتمة:

ومما سبق يتبيّن أنّ الأظهر: القول بالانتقال من الغسل مع الدَّلك إلى صب الماء بدون دلك، ثم التيمم عند تعذر استعمال الماء مطلقاً؛ بناء على أن المعنى في غسل الجنابة موجود في غسل الميت؛ من حيث إن رفع الحدث يتحقق بالانغماس في الماء، أو صب الماء وتعميمه على بدن المحدث ولو لم يكن معه

---

(١) أثر ابن عباس وسعد رضي الله عنهم أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً (١/ ٤٢٢)؛ باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر.
وقد وصل أثرَ ابن عباس سعيدُ بن منصور -كما في فتح الباري (٣/ ١٢٧)-، أما أثر سعد فوصله ابن أبي شيبة في مصنفه (٣/ ١٥٣-١٥٤).

(٢) هذا من حيث المعنى، أما من حيث الحكم الشرعي؛ فإن تغسيل الشهيد الجنب مما اختلف فيه العلماء؛ فذهب الحنفية، وسحنون من المالكية، وابن سريج من الشافعية، والحنابلة في الصحيح من المذهب إلى أنه يُغسل إذا كان جُنباً، وقال صاحبا أبي حنيفة، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في رواية: إنه لا يُغسل كبقية الشهداء.
انظر: المبسوط للسرخسي (٢/ ٥٧)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٤٢٦)، المجموع شرح المهذب (٥/ ٢٦٠)، المبدع (٢/ ٢٣٥).

دلك، ولا يجوز للمحدث أن ينتقل من الغسل إلى التيمم إلا عند تعذر استعمال الماء مطلقاً.

إلا أنه عند تعذر الطهارتين معاً؛ يأخذ الميت حكم فاقد الطهورين؛ فيصلَّى عليه من غير غسل ولا تيمم؛ كما هو الحال في حق من احترق فصار رماداً.

وتأسيساً على ما سبق: يمكن القول بأن حكم تغسيل الميت بمرض معدٍ يخشى معه انتقال مرضه إلى مغسِّله؛ يحكم فيه بناء على قول أهل الخبرة من حيث تأكيد انتقال المرض أو عدمه.

فإذا أكَّد الخبراء أنه يمكن غسل الميت المصاب بمرض معدٍ من غير ضرر يلحق بالمغسِّل؛ فيجب تغسيله، ولو كان من فوق الثياب، أو الكفن الذي لُفَّ فيه؛ في حال إذا خشي انتقال المرض بنزعها.

وإذا أكَّدوا خطورة غسل الميت المصاب بالدلك؛ فإنه ينتقل إلى ما يقوم مقام الغسل من صب للماء أو التيمم، فإن كانت الخطورة تتعدَّى ذلك صُلِّي عليه من غير غسل؛ رفعاً للحرج والمشقة، ودفعاً للضرر المتحقق؛ إذ يكون المقام مقام ضرورة؛ والضرورة تبيح المحظور.

كما ينبغي على الجهات المعنية بغسل الموتى قبل الانتقال من حكم الغسل إلى التيمم أو غيره مراعاة أمرين مهمين:

الأول: اتخاذ التدابير الوقائية التي تمنع من انتقال المرض المعدي من الميت

إلى مغسله؛ سواء كانت الوقاية بأخذ اللقاح الواقي من الإصابة بالعدوى، أو ارتداء الملابس الواقية، أو غير ذلك من التدابير اللازمة.

الثاني: العمل على تكوين فريق من المغسلين المدرَّبين على التعامل مع مثل هذه الحالات المرضية؛ ليتسنى التعامل معها بالطريقة الصحيحة التي تضمن الوقاية من الإصابة بالأمراض المعدية.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



دفع الموكَّل بصَرف الزكاةِ الزكاةَ لغير من خصّصهم المزكّي

دفع الموكَّل بصرف الزكاةِ الزكاةَ
لغير من خصّصهم المزكّي

توطئة:

لقد أولى الإسلام فريضة الزكاة عناية كبيرة؛ لما لها من مكانة تعبُّدية؛ فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، ونظراً لأهميتها فإنه فصَّل في أحكامها؛ فبيَّن أركانها وشروطها، وحدَّد مصارفها.

وقد ندب الإسلام من وجبت فريضة الزكاة في أموالهم أن يبادروا إلى إخراجها لمستحقيها بأنفسهم؛ طلباً لمرضاة الله تعالى، وتحقيقاً لمبدأ التكافل والتحابب والتوادد بين أفراد المجتمع، إلا أن المزكي قد تعتريه أحوال يتعذر معها إخراج الزكاة بنفسه؛ كوجوده في مكان لا يعلم فيه من الفقراء مَنْ يستحق الزكاة، أو وجوده في بلد ومالُهُ الذي وجبت فيه الزكاة في بلد آخر، أو غير ذلك من الأعذار؛ فجاز له أن يوكِّل غيره ليدفع زكاة المال إلى مستحقيها؛ شريطة أن يكون إخراج الوكيل للزكاة بعلم صاحب المال ورضاه.

المسألـة:

دفع الوكيل في الزكاةِ الزكاةَ لغير من خصَّصهم الموكِّل.

وهذه المسألة مما لم يتناوله الفقهاء بالبحث والدراسة عند الحديث عن مسائل الزكاة، ولم يخصصوا لها ذكراً في باب الوكالة أيضاً؛ إلا أن المستقرئ لكتبهم يرى أن كلامهم حول مخالفة الوكيل لنص الموكِّل يتركز في مباحث المعاملات؛ معتبرين ذلك أصلاً لغيره من صور مخالفة الوكيل لما نص عليه الموكل في الأبواب الفقهية الأخرى.

أقوال الفقهاء:

اتفق الفقهاء على اختلاف مذاهبهم أن الوكيل يتقيَّد بما قيَّده به الموكِّل؛ فيراعي القيدَ ما أمكن؛ سواء كان القيدُ يتعلَّق بالأشخاص، أو المحَلِّ، أو الجنس؛ فإذا خالف الوكيلُ؛ فإنه لا يُلزِمُ الموكِّلَ بتصرُّفه، وكان ضامناً بسبب تعدِّيه؛ ويكون للموكِّل الخيارُ بين إمضاء تصرُّفه، أو رَدِّه؛ فإن كانت مخالفة الوكيل لمقتضى القيد تصبُّ في مصلحة الموكِّل، أو لم يكن للموكِّل غرضٌ صحيح من التقييد؛ فإن تصرُّفَ الوكيل يكون نافذاً.

وإليك أقوال كل مذهب من المذاهب في هذه المسألة:

أولاً: مذهب الحنفية:

جاء في مجلة الأحكام ما نصُّه: « إذا قُيِّدت الوكالةُ بقيدٍ فليس للوكيل مخالفته، فإن خالف لا يكون شراؤه نافذاً في حق الموكِّل، ويبقى المال الذي اشتراه له، ولكن إن خالف لصورة فائدتها أزيد في حق الموكِّل فلا تُعدُّ

مخالفة معنى... »[1].

ويقول الكاساني: «فالتَّوكيلُ بالبيع لا يخلو إما أن يكون مُطلقًا وإما أن يكون مُقيَّدًا، فإن كان مقيَّدًا يُراعى فيه القَيدُ بالإجماع، حتَّى إنه إذا خالف قيده لا يَنفذ على المُوَكِّل ولكن يتوقف على إجازته؛ إلا أن يكون خلافه إلى خيرٍ؛ لما مَرَّ أن الوَكيل يتصرَّف بولايةٍ مستفادةٍ مِنْ قِبَلِ المُوَكِّلِ، فَيَلي مِنَ التَّصرفِ قَدْرَ ما وَلَّاه، وإن كان الخلافُ إلى خيرٍ فإنّما نَفَذَ لأَنَّهُ إنْ كان خلافًا صُورَةً فهو وِفَاقٌ مَعنًى؛ لأَنَّه آمرٌ به دلالةً، فكان متصرِّفًا بتَوْلِيَة المُوَكِّلِ فَنَفَذَ»[2].

ثم قال: « وأما الوكيل بالشراء، فالتَّوكيل بالشِّراء لا يخلو إما إن كان مُطلقاً أو مُقيَّداً، فإن كان مُقيَّداً يُراعى فيه القيد إجماعاً؛ لما ذكرنا، سواء كان القيد راجعاً إلى المشتري أو إلى الثمن، حتى إنه إذا خالف يَلزم[3] الشِّراء، إلا إذا كان خِلافاً إلى خير، فيَلزم المُوَكِّل»[4].

ويقول علي حيدر: «إذا قُيِّدت الوكالة فليس للوكيل المخالفة في الجنس على الإطلاق، وفي القَدْر والوَصْف إلى شرٍّ، سواء أكان ذلك العقد راجعاً

(١) مجلة الأحكام العدلية (المادة: ١٤٧٩).

(٢) بدائع الصنائع (٦/ ٢٧).

(٣) أي: يلزم الوكيل المشترى. انظر: الفتاوى الهندية للشيخ نظام وجماعة (٣/ ٥٧٤).

(٤) بدائع الصنائع (٦/ ٢٩).

إلى الثمن أم إلى المشتري »[1].

ثانياً: مذهب المالكية:

قال الخرشي: «الوكيل على بيع إذا خالف ما أمره به المُوكِّل أو ما قضت العادة به، فإن موكِّله يُخيَّر في إجازة البيع والرَّدِّ إن كانت السلعة قائمة »، ثم قال: «وليس مطلق المخالفة يوجب خياراً، وإنما يوجبه مخالفة يتعلق بها غرض صحيح»[2].

وقال الدسوقي: «لا يتجاوز الوَكِيل ما وُكِّلَ عليه، سواء كان مُعيَّناً بالنَّص أو مُخصَّصاً، أو مُقيَّداً دَالُّهُ بالعُرْف»[3].

ثالثاً: مذهب الشافعية:

يقول الشيرازي: «وإن وكَّله في البيع من رجلٍ، لم يجز أن يبيع من غيره؛ لأنه قد يؤثر تمليكه دون غيره، فلا يكون الإذن بالبيع منه إذناً في البيع من غيره »[4].

وقال النووي: «لا يجوز أن يبيع الوكيل على غير المعين، وإن رغب

(١) درر الحكام (٣/ ٦٠٤).
(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل (٦/ ٧٤).
(٣) حاشية الدسوقي (٣/ ٣٨١).
(٤) المهذب للشيرازي (١/ ٣٥٢).

بزيادة ثمن المثل الذي دفعه المعين؛ لأنه لا عبرة بهذه الزيادة لامتناع البيع لدافعها، ووجه تعيينه أنه قد يكون للموكل غرض في تخصيصه؛ كطيب ماله، بل وإن لم يكن له غرض أصلاً[(١)]؛ عملاً بإذنه»[(٢)].

وقال الشربيني: «واعلم أن للوكالة أربعة أحكام؛ الأول: الموافقة في تصرف الوكيل المقتضي اللفظ الصادر من الموكل أو القرينة»[(٣)].

ثم قال معللاً ومقيِّداً المنع: « أما الشخص فلأنه قد يقصد تخصيصه بتلك السلعة، وربما كان ماله أبعد عن الشبهة. نعم إن دلت قرينة على إرادة الربح وأنه لا غرض له في التعيين إلا ذلك؛ فالمتجه -كما قال الزركشي- جواز البيع من غير المعين »[(٤)].

رابعاً: مذهب الحنابلة:

يقول ابن أبي عمر في شرحه: «إن عيَّن له المشتري فقال: بعه فلاناً،

---

(١) اختلف الشافعية في صحة تصرف الوكيل بخلاف قيد الموكل إذا لم يكن له غرض ظاهر على وجهين:

الأول: أنه يصح تصرفه، وهو اختيار الغزالي، والقاضي أبي حامد، والزركشي.

الثاني: أنه لا يصح تصرفه؛ لأنه ربما يكون له فيه غرض لا يطلع عليه. وصححه ابن القطان، وصاحب التهذيب، والماوردي، والرافعي. انظر: روضة الطالبين، للنووي (٣/ ٥٤٦، ٥٤٧)، العزيز شرح الوجيز للرافعي (٥/ ٢٣٨)، مغني المحتاج (٢/ ٢٢٧).

(٢) روضة الطالبين (٣/ ٩٣).

(٣) مغني المحتاج للشربيني (٢/ ٢٢٣).

(٤) مغني المحتاج (٢/ ٢٢٧)، وانظر أيضاً (٢/ ٢٢٩).

لم يملك بيعه لغيره بغير خلاف علمناه، سواء قدَّر له الثمن أو لا؛ لأنه قد يكون له غرض في تمليكه إياه دون غيره، إلا أن يعلم بقرينة أو صريح أنه لا غرض له في عين المشتري»[1].

وقال ابن مفلح: «وإن قال: بعه لزيد، فباعه من غيره، لم يصح بغير خلاف نعلمه؛ لأنه قد يقصد نفعه، فلا تجوز مخالفته »[2].

وقال البهوتي: «وإن قال الموكل: بعه من زيد، فباعه الوكيل من غيره لم يصح البيع؛ للمخالفة، لأنه قد يقصد نفعه، فلا تجوز مخالفته. قال في المغني والشرح، إلا أن يعلم بقرينة أو صريح أنه لا غرض له في عين المشتري»[3].

أدلة الأقوال:

استدل الجمهور على عدم إجازة تصرف الوكيل في الوكالة المقيدة بخلاف ما قيّده به الموكِّل بما يلي:

١) أن الموكِّل قد يكون له غرض من تمليك الشخص المنصوص عليه دون غيره؛ فيكون الإذن بتمليكه ليس إذناً بتمليك غيره[4].

---

(١) الشرح الكبير على المقنع (٥/ ٢٣٦).

(٢) المبدع شرح المقنع (٤/ ٣٧٥).

(٣) كشاف القناع (٣/ ٤٨٠).

(٤) انظر: المبسوط (١٩/ ٢٦٩)، المهذب (١/ ٣٥٢)، مغني المحتاج (٢/ ٢٢٧)، الشرح الكبير على المقنع (٥/ ٢٣٦)، المبدع (٤/ ٣٧٥).

٢) الإجماع على أن الوكالة إذا كانت مقيَّدةً فيراعي الوكيل قيد موكِّله؛ لأنه لا يملك التصرف بملك الغير إلا بمقتضى إذن الموكِّل، وهو لم يرض بخروج ملكه على ذلك الوجه؛ فإن تصرَّف بخلاف ما أذن به كان متعدِّياً وتوقف الحكم على إجازة الموكِّل لتصرُّفه؛ فإن أجازه مضى، وإلا كان الوكيل ضامناً[1].

٣) أما إذا خالف الوكيل قيد الوكالة لغرض صحيح، أو لفائدة الموكِّل؛ فإنما صح تصرفه؛ لأن ما أراده الموكِّل متحقق في تصرف الوكيل معنىً وإن خالفه صفة[2].

وقد اعترض عليه: بأنه قد يكون للموكِّل غرض لم يطلع عليه الوكيل؛ فيكون مخالفاً لإذن الموكِّل وقصده[3].

ويجاب عنه بأن: تصحيحَ تصرُّفِ الوكيلِ حالَ مخالفتهِ مقتضى قيد الوكالة؛ إنما يكون إذا دلَّت القرينة أو صرَّح بأن لا غرض له من التقييد، لا على إطلاقه؛ لاحتمال أنه لم يطلع على غرض الموكِّل من التقييد، فيكون تصرفاً بغير إذن صاحب الحق.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٦/ ٢٧)، حاشية ابن عابدين (٢/ ٢٦٩)، إعانة الطالبين (٣/ ٩٣)، مغني المحتاج (٢/ ٢٢٩)، الشرح الكبير على المقنع (٥/ ٢٣٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٦/ ٢٧)، مجلة الأحكام العدلية (المادة: ١٤٧٩).

(٣) انظر: العزيز شرح الوجيز (٥/ ٢٣٨).

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأقوال المذاهب وأدلتهم يتبين الآتي:

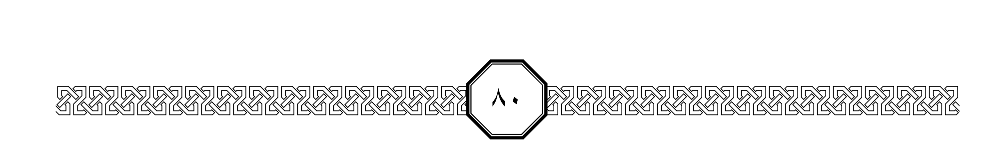
١) أن الموكَّل بدفع الزكاة يجب عليه أن يدفعها إلى من عيَّنهم الموكِّل، ولا يجوز له مخالفة مقتضى الوكالة؛ لأن الموكِّل قد يكون له غرض من قصد تخصيص المعيَّنين بتلك الزكاة، فإن دلَّت القرينةُ أو صرَّحَ الموكِّلُ بأنْ لا غرضَ له من التَّقييد أو التخصيص؛ صحَّ تصرُّفُ الوكيل إذا كان في مصلحة الموكِّل.

٢) إذا تصرَّف الوكيل بخلاف مقتضى الوكالة؛ فصرف الزكاة إلى غير مَنْ قصد الموكِّل تعيينهم؛ توقف تصرفه على إجازة الموكِّل؛ فينفذ تصرفه إذا أجازه، وإلا كان ضامناً.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



بطلان الوكالة بجنون الموكِّل أو خرفه أو سفهه



بطلان الوكالة
بجنون الموكِّل أو خرفه أو سفهه

توطئة:

يُعدُّ نظام العقود في الشريعة الإسلامية من أبرز ما يميز الفقه الإسلامي؛ لأنه نظام مرتبط بمصالح الناس وحاجاتهم المختلفة؛ ومبني على تحديد دقيق للعلاقة بين المتعاقدين؛ من خلال بيان ما عليهم من واجبات، وضمان ما لهم من حقوق، وقطع كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التنازع والتخاصم. ولذا فإنك تجد أن الفقه الإسلامي يؤكد على مبدأ أهلية المتعاقدين عند إنشاء العقود؛ لحفظ الحقوق، وصيانة الأموال من الضياع.

ومن دقة نظام العقود في الفقه الإسلامي أنه كما لاحظ هذا الوصف – وهو الأهلية– في ابتداء العقد، لاحظه أيضاً بعد إنشاء العقد وقيامه؛ إذ قد يطرأ على أحد المتعاقدين عارض يؤثر في أهليته حتى يكون عاجزاً جزئياً أو كليًّا عن تنفيذ العقد أو الاستمرار فيه.

المسألة:

إذا فقد الموكِّل أهليته بسبب الجنون أو الخرف أو السفه أو الفلس؛ هل

تبطل الوكالة وينعزل الموكَّل؟

ولبحث هذه المسألة يمكننا تقسيمها إلى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى
بطلان الوكالة بجنون الموكل

أقوال الفقهاء:

مع وجود قدرٍ من الاتفاق في هذه المسألة بين المذاهب الأربعة، إلا أن لكل مذهب من المذاهب تفصيلاً يختلف فيه عن غيره، فكانت المذاهب فيها أربعة؛ هي:

القول الأول: مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أن الجنون مبطل للوكالة، سواء طرأ الجنون على الوكيل أو الموكل، ولا تعود الوكالة بعدها ولو أفاق المجنون. واشترطوا لبطلان الوكالة بجنون الموكل أمرين:

١) أن لا تكون الوكالة فيما لا يملك الموكِّل فيه عزل وكيله؛ كالوكالة ببيع الرهن؛ فإنها لا تبطل عندهم بالعزل ولا بالخروج عن الأهلية؛ لأنه تعلق بها حق الغير.

٢) أن يكون الجنون مطبقاً؛ فإن كان جنونه أو ذهاب عقله لساعة ثم

عـاد، فالوكيل على وكالته؛ لأن هـذا بمنزلة النـوم، لا تنقطـع به الوكالة، ولا يحتاج معه إلى ولي.

ومع اتفاقهم على هذا الشرط، إلا أنهم اختلفوا في تقدير حدِّ الجنون المطبق.

أ - فذهب أبو يوسف إلى تقديره بما يستوعب الشهر.

ووجهه: أن الشهر هو أدنى ما يسقط به قضاء الصوم؛ فكان التقدير به أولى.

ب- وروي عن أبي يوسف أيضاً أنه حدَّه بأكثر من يوم وليلة.

ووجهه: أن الجنون إذا زاد على يوم وليلة كان مسقطاً لقضاء الصلاة، فقدِّر به احتياطاً.

ج- وذهب محمد بن الحسن إلى أن حدَّ الجنون المطبق ما يستوعب السنة؛ لأن استيعابها مسقط للعبادات كلها، فكان التقدير بها أولى.

يقول السرخسي: «وإذا وكَّل وكيلاً في بيع أو شراء أو خصومة فذهب عقل الموكِّل زماناً فقد خرج الوكيل من الوكالة...، وهذا في موضعٍ كان للموكِّل أن يُخرجه من الوكالة، فأما في كلِّ موضعٍ فَلَمْ يكن له أن يخرجه منها؛ فلا تبطل بجنونه؛ مثل الأمين باليد والعدل إذا كان مسلَّطاً على البيع فجُنَّ الرَّاهن...، فأما الوكيل بالخصومة إذا كان بالتماس الخصم فجُنَّ الموكِّل أو مات بطلت الوكالة.. »[1].

---

(١) المبسوط (٦/ ٥٣٢).

ويقول ابن نجيم: «قوله: (وموتُ أحدهما وجُنونُه مُطْبِقًا ولُحوقُه مُرْتَدًّا) أي تَبطُلُ بهذه الأشياء »[1].

ثم قال: «وبهذا عُلِمَ أنَّ الوَكالةَ تَبطُلُ بِفَقْدِ المُوكِّلِ في حقِّ التَّصرُّفِ لا الحِفظِ. وظاهر إطلاق المؤلِّف رحمه الله تعالى أنَّ كلَّ وكالَةٍ تَبطُلُ بموتِ المُوَكِّلِ وجُنونهِ. وليس كذلك؛ ففي البَزَّازِيَّةِ: قولُهُم يَنعزِلُ بجُنونِ المُوَكِّلِ وموتِهِ مُقَيَّدٌ بالموضِعِ الذي يَملِكُ المُوَكِّلُ عَزلَ وَكيلِهِ، فأمَّا في الرَّهنِ فإذا وكَّلَ الرَّاهِنُ العَدْلَ أو المُرتَهِنَ ببَيعِ الرَّهنِ عند حُلولِ الأجَلِ أو الوَكيلَ بالأَمرِ باليَدِ، لا ينعَزِلُ وإن مات المُوَكِّلُ أو جُنَّ، والوكيلُ بالخُصُومَةِ بِالْتِمَاسِ الخَصْمِ ينعَزِلُ بجُنُونِ المُوَكِّلِ ومَوتِهِ، والوكيلُ بالطَّلاق ينعَزِلُ بمَوتِ المُوكِّلِ استحسانًا لا قياسًا. اهـ»[2].

القول الثاني: مذهب المالكية:

ذهب المالكية إلى أن الوكيل لا ينعزل بمجرد جنون موكِّله إلا إذا طال جنونه جدًّا، بحيث يحتاج إلى نظر القاضي.

قال الدسوقي: «لا ينعزل الوكيل بجنونه أو جنون موكِّلِهِ، إلا أن يطول جنون المُوكِّل جدًّا فينظر له الحاكم »[3].

---

(١) البحر الرائق (٧/ ١٨٨).

(٢) البحر الرائق (٧/ ١٨٩).

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/ ٣٩٦).

ويقول أبو الحسن التسولي -في حكم عزل الوكيل الأول والثاني إذا جن الموكِّل-: «وكذا ينعزلان بطول جنونه بحيث يفتقر معه إلى نظر القاضي في ماله»[1].

القول الثالث: مذهب الشافعية:

ذهب الشافعية إلى أن الوكالة تبطل بجنون الموكِّل وذهاب عقله إذا كان جنونه يطول حتى يصير إلى حال يُوَلَّى عليه، وكذلك إذا كان جنونه قريباً لا يطول به ويفيق منه سريعاً قبل أن يُولَّى عليه.

وخالف أبو العباس ابن سريج في الجنون القريب؛ فذهب إلى صحة الوكالة وعدم بطلانها إذا كان جنون الموكِّل لا يطول.

قال الماوردي: «فأمَّا العَاقِلُ إِذا وَكَّلَ عَن نَفسِهِ ثُمَّ جُنَّ بَعدَ تَوكيلِهِ؛ فَلَهُ حَالَتَانِ:

إحداهُمَا: أَن يَطولَ بِهِ الجُنونُ حتى يصير إلى حالٍ يُوَلَّى عليه؛ فالوَكالَةُ قد بَطَلَت....

والحالُ الثَّانيةُ: أَن لا يَطولَ به الجُنونُ حتى يُفِيقَ منه سَريعًا قَبلَ أَن يُوَلَّى عليه؛ فالظَّاهرُ من مذهب الشَّافعيِّ بُطلانُ الوكالةِ...، وسواءٌ صارَ مألُوفًا أو غير مَألُوفٍ.

---

(١) البهجة في شرح التحفة (١/ ٣٣٨).

وقال أبو العبَّاس ابنُ سُرَيجٍ: الوَكالةُ صحيحةٌ لا تَبطُلُ لا سيَّما إذا صار مَألُوفًا...»[1].

القول الرابع: مذهب الحنابلة.

ذهب الحنابلة في الصحيح من المذهب إلى أن الموكِّل أو الوكيل إذا خرج عن أهلية التصرف بجنونٍ مُطبِقٍ؛ وهو تأكد زوال العقل ودوامه؛ فإن الوكالة تبطل؛ ويكون حكمه حكم البطلان بالموت.

وفي قول آخر في المذهب: أن الوكالة لا تبطل بالجنون[2].

يقول ابن قدامة: «ومتى خرجَ أحدُهما عن كونِهِ منْ أهلِ التَّصرُّفِ؛ مِثلُ أن يُجَنَّ أو يُحْجَرَ عليه لسَفَهٍ؛ فحُكمُهُ حُكمُ المَوتِ... »[3].

وقال البهوتي: «وتَبطُلُ هذه العُقود بمَوتٍ أو جُنُونٍ مَطْبِقٍ...»[4].

أدلة الأقوال:

١) استدل القائلون بأن الجنون المطبق مبطل للوكالة بما يلي:

أ - أن عقد الوكالة يعتمد في صحته على وجود الأهلية في المتعاقدين،

---

(١) الحاوي الكبير (٨/ ١٩٦).

(٢) انظر: الإنصاف (٥/ ٣٦٨).

(٣) المغني (٥/ ٢٤٣).

(٤) شرح منتهى الإرادات (٢/ ١٩١).

فإذا انتفت هذه الأهلية انتفت صحته؛ لانتفاء ما تعتمد عليه[1].

ب- أن الوكالة عقد غير لازم؛ فيكون لدوامه حكم ابتدائه؛ فإذا لم يصح إنشاؤه مع وجود عوارض الأهلية؛ بطل دوامه بهذه العوارض[2].

ج - أما تعليلهم لعدم بطلان الوكالة بالجنون إذا كان غير مطبق: بأنه لا يؤدي إلى تعطّل المهمات، ولا يحتاج إلى تعيين وليٍّ يقوم على شأنه؛ كالمغمى عليه؛ فأهلية التصرف غير معدومة هنا؛ بل هي موجودة حال الإفاقة؛ فيصح تصرفه في الوكالة[3].

د- وعلل الحنفية بطلان الوكالة بشرط أن لا تكون فيما لا يملك فيه الموكل عزل وكيله: بأن هذا الأمر الذي لا يملك فيه العزل قد ثبت فيه حق الغير، وصار لازماً على الموكِّل؛ فلا يبطل ذلك الحق بالجنون أو الموت، أما ما لم يتعلق به حق الغير -كالوكالة بالخصومة؛- فإن الوكالة فيه لم تكن لازمة على الموكِّل، فتبطل بجنونه أو موته[4].

٢) أما القائلون ببطلان الوكالة بالجنون مطلقاً، فعللوا ذلك بأن الجنون في أحد المتعاقدين لو كان مقارناً لإنشاء العقد، منع من انعقاده، فكذلك لو طرأ

---

(١) انظر: المبسوط (٦/ ٥٣٢)، الحاوي الكبير (٨/ ١٩٦)، المغني (٥/ ٢٤٣).

(٢) انظر: البحر الرائق (٧/ ١٨٨)، درر الحكام لعلي حيدر (٢/ ٣٦٤).

(٣) انظر: روضة الطالبين للنووي (٤/ ٣٣٠)، المغني (٥/ ٢٤٣).

(٤) انظر: المبسوط (٦/ ٥٣٢).

الجنون بعد العقد، يكون مبطلاً وقاطعاً له؛ إذ المعنى في كليهما واحد[1].

مناقشة الأدلة:

يظهر مما سبق عرضه من أدلة الفريقين أن جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة؛ متفقون على أن الجنون إذا أصاب الموكِّل وكان جنوناً مطبقاً دائماً أنه يبطل عقد الوكالة؛ ذلك أن العقود تتطلب وجود العقل الذي هو عنوان القدرة على التصرف بما يظن أنه يحقق المصلحة للمتعاقدين، وفقد العقل يبطل التصرف.

ومن ناحية أخرى؛ فإن الموكِّل إذا جُنَّ جُنوناً مُطبقاً، فإن انعدام العقل لا يمكنه من الحكم على صحة عمل الوكيل أو مخالفته؛ فكان الحكم ببطلان الوكالة أحفظ لماله من التعدي والضياع.

وهذا المعنى السابق متحقق أيضاً في الوكالة التي لا يملك فيها الموكِّل عزل الوكيل؛ كالتوكيل ببيع الرهن، ومع كون المال المرهون قد تعلق به حق الغير، إلا أن مظنة ضياع حق الراهن بتصرف الوكيل في غير ما وُكِّل فيه موجودة، لا سيما مع عدم قدرة الموكِّل على إدراك ذلك بسبب جنونه. فالاحتياط -والحالة هذه-: القول ببطلان الوكالة وإن كانت في ما لا يملك الموكِّل عزل الوكيل فيه.

---

(١) انظر: الحاوي الكبير (٨/ ١٩٦)، مغني المحتاج للشربيني (٢/ ٢٣٢).

أما قول الشافعية القاضي ببطلان الوكالة حال جنون الموكِّل غير المطبق أو القريب الذي يفيق منه؛ فالظاهر أن الوكالة لا تبطل به؛ لأنّ الموكِّل والحالة هذه محكوم بصحة تصرفه في حال الإفاقة، ولا يعتد بتصرفه حال الجنون؛ أشبه بذلك المغمى عليه؛ فإذا كان قد أنشأ عقد الوكالة وهو كامل الأهلية؛ فإن الحكم بنفيها يتطلب إثبات زوال العقل بالكلية حتى يقال إنه فاقد الأهلية مطلقاً؛ ولذا فإن ما قيَّد به المالكية قولهم من الحكم بالجنون الذي يقضي به الحاكم أو القاضي قيد دقيق؛ كونه يقطع الخلاف في ذلك.

المسألة الثانية
بطلان الوكالة بخرف الموكل

الخَرَفُ: بفتح الخاء والراء؛ فساد العقل بسبب الكبر والتقدم في العُمُر[1].

لم أقف -فيما اطلعت- على ما يبين حكم الوكالة إذا طرأ على الموكِّل خَرَفٌ ؛ إلا أنه من خلال البحث في كلام الفقهاء حول الخرف، يظهر أنهم يُلحقون الخرفَ بالجنون من حيث الحكم والأثر؛ بجامع فقد كليهما للعقل الذي هو مناط التكليف؛ فالخَرِف فاقدٌ للأهلية، تسقط في حقه التكاليف الشرعية من صلاة وصيام وحج.

(١) انظر: الصحاح للجوهري (٥/ ٣٥)، لسان العرب لابن منظور (٩/ ٦٢)، المصباح المنير للفيومي (ص٨٩)، معجم لغة الفقهاء لقلعجي (ص١٩٤).

يقول ابن نُجيم -في مسألة قتل الشيخ الفاني إذا كان حربياً أو مرتداً-: «إذا كان كامل العقل نقتله، ومثله نقتله إذا ارتد، والذي لا نقتله الشيخ الفاني الذي خرف وزال عقله وخرج عن حدود العقلاء والمميزين، فحينئذ يكون بمنزلة المجنون، فلا نقلته، ولا إذا ارتد»[1].

فقوله: «فحينئذ يكون بمنزلة المجنون» صريح في إلحاق الخرف بالمجنون؛ لفقده العقل الذي هو مناط التكليف.

ويقول ابن عابدين أيضاً: «فصار الحاصل: أن الشيخ الفاني إن كان خرفاً زائل العقل لا يُقتل، وإن كان له صياح[2] ونسل؛ لأنه في حكم المجنون، وإن كان عاقلاً لا يُقتل أيضاً إن لم يقدر على القتال ونحوه...»[3].

وقد سئل ابن علّيش عمن قال لزوجته في شدة مرضه: اسقيني، ولما أتته بالماء قال: تغيبي علي تكوني طالقاً... قال: «... لم يلزمه الطلاق الذي أوقعه في مرضه من غير شعور به؛ لعدم تكليفه إذ ذاك، وهو شرط في لزومه، وقد صرح في المختصر بذلك فقال: أو هذى لمرض. وعبارة المجموع: كأن خَرَّف لمرض...»[4].

---

(١) البحر الرائق (٥/ ٨٤).

(٢) أي: يحرّض على القتال بصياحه عند التقاء الصفين. حاشية رد المحتار (٤/ ٣٠٧).

(٣) حاشية رد المحتار (٤/ ٣٠٧).

(٤) فتح العلي المالك (٣/ ٣١٠).

وقال تقي الدين السبكي: «وأما سقوط التكليف عن الخرف الذي زال عقله، فلا شك فيه، وإن كان الحديث الوارد فيه[1] منقطعاً؛ لأن القاسم لم يدرك علياً[2]، لكنه في معنى المجنون، كما أن المغمى عليه في معنى النائم...».

ثم قال بعدها: «ولما لم يكن النائم في معنى المجنون؛ لأن الجنون يفسد العقل بالكلية، والنوم شاغل له فقط، فبينهما تباين كثير؛ لم يجعل في معناه، وعُدّا شيئين وأحكامهما مختلفة، بخلاف الخرف والجنون أحكامهما واحدة وليس بينهما تفاوت، ويظهر أن الخرف رتبة متوسطة بين الإغماء والجنون، وهي إلى الإغماء أقرب. والله تعالى أعلم»[3].

فالسبكي رحمه الله مع كونه يعدُّ الخرف رتبة متوسطة بين الإغماء والجنون، وأنه إلى الإغماء أقرب، إلا أنه يقرر من غير تردد أن للخَرِف أحكام المجنون، وليس بينهما تفاوت.

ولم يتطرق الحنابلة -فيما اطلعت عليه من كتبهم- إلى بيان حكم الخرف، إلا أن الإمام البَعْليَّ لما عرَّف الشيخ الفاني قال: «فإذا ذهب عقله من الكبر

---

(١) أي حديث عليّ رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)؛ قال أبو داود: رواه ابن جريج عن القاسم بن يزيد عن عليّ رضي الله عنه عن النبي ﷺ. زاد فيه: (والخرف). سنن أبي داود (٤/ ٢٤٥)

(٢) انظر: مختصر السنن للمنذري (٦/ ٢٣٢)، مصباح الزجاجة للبوصيري (٢/ ١٢٩).

(٣) إبراز الحكم من حديث رفع القلم (ص٩٨).

فهو خَرِف»[1]؛ فوصفه بذهاب العقل يُبيِّن أن الحنابلة يعدُّونه من قبيل الجنون، وبالتالي يكون حكمه كحكمه.

وتأسيساً على ما سبق نعلم أن من أصابه الخرف حتى صار غير مميِّز، ولا يعقل ما يقول ويفعل، فإنه يأخذ حكم المجنون حيث إنه فاقدُ الأهلية؛ فلا يصح منه التعاقد، ويبطل بذلك عقد الوكالة.

المسألة الثالثة
بطلان الوكالة بسَفَه الموكِّل وفلَسِه والحَجْر عليه

أقوال الفقهاء:

أما إذا أصاب المُوكِّلَ فَلَسٌ، أو حُجِرَ عليه لسَفهٍ؛ فاختلف الفقهاء في حكم الوكالة على أربعة أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أنه إذا طرأ على الموكِّل عجزٌ أو سفهٌ؛ فإن الوكالة تبطل في العقود والخصومات، ولا تبطل في قضاء الدَّين واقتضائه وقبض الوديعة.

قال ابن نجيم: «قوله: (وعَجزُ مُوَكِّلِهِ لو مُكَاتَبًا وَحَجرُهُ لو مأْذُونًا) لما ذكرنا أنَّ قيامَ الوَكالَةِ يعتمدُ قيامَ الأمرِ، وقد بَطَلَ بالحَجرِ والعَجزِ، عَلِمَ أو

(١) المطلع على أبواب المقنع (ص١٥٠).

لم يَعلَم. أطْلَقَهُ، وهو مُقَيَّدٌ بها إذا كان وَكِيلاً في العقودِ والخُصُوماتِ، وأمَّا الوكِيلُ في قضاءِ الدَّين وَاقتضَائِهِ فلا يَنعَزِلُ بِهما...، وكذا الوَكيلُ بقَبضِ الوَديعَةِ لم ينعزل بعَجْزِهِ وحَجْرِهِ، كما في كافي الحاكم »[1].

القول الثاني: ذهب المالكية إلى أن الوكالة تبطل بالحَجْر على الموكِّل إذا حُكم عليه بالفَلَسِ الأَخصِّ، ولا تبطل بالفَلَسِ الأَعَمِّ.

والفرق بين الفَلَسِ الأخص والأعم، أن الفَلَسَ الأخص هو حُكم الحاكم بخلع ما بيد المُفلِس لغرمائه إذا طلبوا تفليس المدين، وكان الدَّين الذي عليه حالًّا، ويكون الدَّين يزيد على ما بيد المدين من المال.

أما الفَلَسُ الأعم فهو منع الدَّائن من أحاط الدَّين بماله من التبرع بعِتقٍ، أو هِبَةٍ، أو صَدَقَةٍ، أو وَقْفٍ، أو حَمَالَةٍ، سواء كان الدَّين حالًّا أو مؤجَّلاً، فالمنع هنا من الدائن لا بحكم الحاكم[2].

قال الصاوي في حاشيته – عند شرحه لقول المصنف: (وانْعَزَلَ بِمَوتِ مُوَكِّلِهِ)– قال: «أَي: وَكَذا بِفَلَسِهِ الأَخَصِّ؛ لانتِقَالِ الحَقِّ للغُرَماءِ»[3].

القول الثالث: ذهب الشافعية إلى أن الموكِّل إذا أصابه سفهٌ؛ فإنه يجوز له أن يوكِّلَ في الطلاق والخلع والرجعة وقبول الوصية والهبة، ولا تبطل الوكالة به،

(١) البحر الرائق (٧/ ١٨٩).

(٢) انظر: الفواكه الدواني للنفراوي (٢/ ٢٣٩).

(٣) حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢/ ١٨٩).

أما تصرفه وتوكيله فيما سوى ذلك فلا يجوز؛ فإذا طرأ السَّفه بعد التوكيل فيما سوى ما ذكر، فإن الوكالة تبطل.

وأما المفلس فلا يجوز توكيله في المال المحجور عليه فيه، ويجوز فيما سواه من المال الذي ليس في يده؛ فيجوز توكيله في عقود البيع والنكاح والطلاق والخلع وغيرها.

قال الماوردي: «فأمَّا السَّفيهُ؛ فيَجوزُ أن يَنفردَ بالطَّلاقِ والخُلْعِ والرَّجعَةِ وقَبولِ الوَصيَّةِ والهِبةِ، فيجوزُ أن يُوَكِّلَ منْ يَنوبُ عنهُ في ذلكَ، ولا يَجوزُ تَصَرُّفُهُ فيما سواهُ، ولا يَجُوزُ أن يُوَكِّلَ فيه.

وأمَّا المُفلِسُ؛ فيجُوزُ تَصرُّفُهُ فيما سوَى المَالِ الذي في يدِهِ؛... فعلَى هذا لا يَجُوزُ أن يُوَكِّلَ في المالِ المحجُورِ عليه فيه؛ لبُطلان تَصرُّفِهِ فيه، ويَجُوزُ أن يُوَكِّلَ فيما سواهُ من عقدِ بَيعٍ أو نِكاحٍ أو غيرِهِ»[1].

القول الرابع: ذهب الحنابلة إلى أن الوكالة تبطل بالحَجرِ على الموكِّل إذا أصابه سَفَهٌ أو فَلَسٌ، إذا كانت الوكالة في أعيان ماله، أما إذا كانت في الخصومات، أو الشراء في الذمَّة، أو الطلاق، أو الخلع، أو القصاص، فلا تبطل الوكالة عندهم.

قال ابن قدامة المقدسي: «ومتى خَرَجَ أَحَدُهُما عن كونِه منْ أهلِ التَّصرُّف؛

(١) الحاوي الكبير (٨/ ١٩٦).

مثلُ أنْ يُجَنَّ أو يُحجَرَ عليه لسَفَهٍ؛ فحُكمُهُ حُكمُ الموتِ...

وإنْ حُجِرَ على المُوكِّلِ وكانت الوَكالَةُ في أعيانِ مَالِهِ بطَلَت؛ لانقِطاع تَصَرُّفِه في أعيانِ مَالِهِ، وإنْ كانَت في الخُصومَةِ، أو الشِّراءِ في الذِّمَّةِ، أو الطَّلاقِ، أو الخُلْعِ، أو القِصاصِ؛ فالوَكالَة بِحالِها»[1].

وقال البهوتي: «وَتَبطُلُ وَكالَةٌ بِحَجْرٍ لِسَفَهٍ عَلَى وَكيلٍ أو مُوكِّلٍ؛ حَيثُ اعتُبِرَ رُشدُه؛ كالتَّصَرُّفِ الماليِّ، فإنْ وَكَّل في نَحوِ طَلاقٍ ورَجْعَةٍ لم تَبطُلْ بِسَفَهٍ، وَكَذا لَو وَكَّل في نَحوِ احْتِطابٍ أو اسْتِسْقاءِ مَاءٍ ونَحوه...

وَتَبطُلُ وَكالَةٌ لِفَلَسِ مُوكِّلٍ فيما حُجِرَ عليه فيه؛ كأعيان مَالِهِ؛ لانقِطاعِ تَصرُّفِهِ فيها، بخلاف ما لو وَكَّلَ في شِراءِ شيءٍ في ذمَّتِه، أو في ضمانٍ، أو اقْتِراضٍ»[2].

أدلة الأقوال:

١) استدل الحنفية لما ذهبوا إليه من القول ببطلان الوكالة إذا أصاب الموكِّلَ عجزٌ أو حُجِرَ عليه لسَفهٍ: بأنّ قيام الوكالة يعتمد على قيام أهلية أمر الموكِّل؛ فإذا بطلت أهلية أمره بالتصرف في المال، بطل الأمر، فتبطل الوكالة.

أما عدم بطلان الوكالة في قضاء الدَّين واقتضائه وقبض الوديعة؛ فلأن

(١) المغني (٥/ ٢٤٣).

(٢) شرح منتهى الإرادات (٢/ ١٩١).

الحَجْر إنما يكون عن تصرفه في ماله، أما قضاء الدَّين واقتضاؤه، فليس من قبيل التصرف في ماله واستهلاكه[1].

٢) أما المالكية القائلون بالتفريق بين بطلان الوكالة في الفلس الأخص دون الفلس الأعم؛ فوجه التفريق عندهم: أن الفلس الأخص ينتقل فيه الحق إلى الغرماء؛ لأن الحاكم هنا يأمر بخلع ما في يد المفلس من المال لغرمائه الذين طلبوا تفليسه، وهذا بخلاف الفلس الأعم الذي يمنع الغرماء فيه المفلس من التصرف بماله، مع بقاء المال في يده[2].

٣) وعلّل الشافعية القول ببطلان الوكالة في حقِّ الموكِّل المحجور عليه لفلس إذا كان تصرفه في المال الذي تحت يده، بأنّ الحجر إنما تناول ما في يده من المال؛ فيمنع من التصرف فيه بيعاً وشراءً وهبةً[3].

٤) وعلل الحنابلة قولهم ببطلان الوكالة بسفه الموكِّل: بأن السفيه لا يملك التصرف في ماله؛ فلا يُملّكه لغيره أيضاً.

وكذا الحال لو حجر عليه لفلس؛ لانقطاع تصرفه في أعيان ماله، أما في الخصومة والشِّراء في الذمَّة والطلاق والقصاص، ونحوها؛ فإن الوكالة لا تنقطع لعدم انقطاع أهليته فيها؛ إذ إنها لا تتعلق بعين ماله [4].

---

(١) انظر: البحر الرائق (٧/ ١٨٩).

(٢) انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢/ ١٨٩).

(٣) انظر: الحاوي (٨/ ١٩٦).

(٤) انظر: المغني (٥/ ٢٤٣)، شرح منتهى الإرادات (٢/ ١٩١).

مناقشة الأدلة:

عند التأمل في تعليلات المذاهب الفقهية في هذه المسألة يتبين أن المالكية يختلفون مع الجمهور في حكم بعض الصور؛ من جهة أنهم يفرقون بين بطلان الوكالة بالفَلَسِ الأخصِّ دون الفَلَسِ الأعمِّ.

ويجاب عن هذا التفريق: بأنَّ تعلُّقَ الحكم بأهلية التصرف أظهر من مجرَّد تعلقه بانتقال حق الغير في ذلك المال؛ وهذا المعنى -أي نقص الأهلية- ظاهر في حالتي الفلس الأخص والفلس الأعمِّ؛ بدليل أن للغرماء منع المفلس من التصرف في ماله بالهبة، أو العتق، أو الصدقة، أو الوقف، أو الحمالة؛ سواء أكان الدين حالًّا أو مؤجلاً.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لأقوال الفقهاء في المسألة وبيان أدلتهم ومناقشتها، يتبين قوة ما ذهب إليه الجمهور من أن الوكالة تبطل بعجز الموكِّل أو سَفَهه أو فَلَسِه مطلقاً، إذا كان توكيله متعلقاً بعين ماله[1]؛ وذلك لما يلي:

١) أن العاجز والسَّفيه والمفلس ناقصو الأهلية، فلا يصح تصرفهم بما في أيديهم من المال، كما يدل له قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[2]؛ والتوكيل نوع

(١) مع اختلافهم في بطلانها في الخصومات، فالحنفية والشافعية يبطلون الوكالة فيها، خلافاً للحنابلة.

(٢) النساء: ٥.

من التصرف في المال؛ حيث يقوم الوكيل بمقتضاه بالتصرف وفق ما يمليه عليه الموكِّل من بيعٍ، أو شراءٍ، أو هبةٍ، أو إجارةٍ، أو غير ذلك من أنواع التصرفات.

٢) أن السفه نوع من نقص العقل الذي هو مظنة سوء التصرف في إدارة شؤون الحياة، فكان مظنة لضياع المال وإتلافه بلا فائدة.

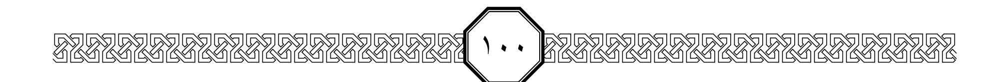
٣) أن عقد الوكالة يتطلب من الموكِّل متابعة الوكيل في تصرفاته، ووجود العجز أو السفه مانع من تحقق هذه المتابعة أو سلامتها.

٤) أن تعلق حق الغير (الغرماء) في مال الشخص يمنع من صحة تصرفه في ماله؛ والتوكيل بالتصرف في المال الذي بيده فيه تجاوز لحق أولئك الغرماء، فيمنع من ذلك حفظاً لحقهم.

أما الوكالة في التّصرف في غير المال، فلا تبطل بسَفَه الموكِّل أو عجزه أو فَلَسِه؛ لعدم تعلّقها بالمال، ولأنه لما جاز تصرفه في غير المال ابتداءً؛ كعقد النكاح، أو إيقاع الطلاق، أو الخلع؛ جاز توكيله فيها.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم


مسألتان
في
الطَّلاق المعلَّق



مسألتان
في الطَّلاق المعلَّق

توطئة:

شرع اللهُ تعالى الطّلاقَ لحكمٍ عظيمةٍ، ومقاصدَ جليلةٍ؛ تعودُ على الأسرةِ والمجتمع بكل خيرٍ؛ ذلك لأنّ الحياةَ الزّوجيّة الّتي قامتْ لتكونَ استمراراً للنّوعِ الإنسانيِّ، ومصدرَ سكنٍ وطمأنينةٍ واستقرارٍ للأسرةِ وللمجتمعِ الإسلاميِّ؛ ربّما عرضَ لها ما يفسدُها ويمنعُ دوامَها؛ كانحرافِ أحدِ الزّوجينِ، أو عجزِ الرّجلِ عن القيامِ بحقِّ أهلِه، أو وقوعِ التنافرِ والتباغض بين الزّوجينِ، وكثرةِ الخلافاتِ والمشكلاتِ بينهما، أو غيرِ ذلك من الأسبابِ الّتي تمنعُ دوامَ العلاقةِ بين الرّجلِ والمرأةِ؛ فشرع الله الطّلاقَ ليكونَ مخرجاً للزّوجينِ من هذه الحياةِ القلقةِ، والرّابطةِ المضطّربة، وليبحثَ كلٌّ منهما عمّن هو خيرٌ له؛ لاستئنافِ حياةٍ أسريّةٍ مطمئنّةٍ؛ كما قال ﷻ: ﴿ **وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا** ﴾[1].

وقد شرعَ الإسلامُ لإنهاء هذا الميثاقِ الغليظِ بين الزّوجينِ أحكاماً

(١) النساء: ١٣٠.

عديدةً؛ تتعلّق بكيفيّة إنهائِه، وألفاظِ الطّلاقِ، وصورِه، وعدّةِ المرأةِ المطلّقةِ، وغير ذلك من المسائلِ المهمّة الّتي ينبغي على الزّوجين مراعاتُها؛ حتّى تنتهي هذه الرّابطةُ على الوجهِ اللائقِ بها.

وقد أخذت صورُ الطّلاقِ على امتدادِ الحياةِ الأسريّة للمجتمع المسلمِ أشكالاً عديدةً؛ منها ما كان موجوداً على عهدِ النّبيّ ﷺ، واشتهر وقوعُ الطّلاقِ به، ومنها ما حدث بعد ذلك، واختلف العلماءُ في وقوع الطلاقِ بهِ.

المسألة:

من صور الطّلاق الّتي حدثت بعد عصرِ النّبوّة، وكثر وقوعها في النّاس، وجرت بها ألسنتهم، واختلف العلماءُ في وقوعِ الطّلاقِ بها: ما يعرف بالطّلاقِ المعلَّقِ؛ كما لو قال الرّجلُ لزوجتِه: (إذا خرجتِ من البيتِ فأنتِ طالقٌ)، أو: (إذا ذهبتِ إلى بيتِ أهلِك فأنتِ طالقٌ)، ولم يستثن؛ فهل يقع طلاقُه أو لا؟، وهل له الحقُّ في التّراجعِ عن طلاقه؛ بأن يأذن لها بعد ذلك، أم ليس له ذلك؟

وهذا البحث يتعلّقُ به مسألتان من مسائل كتاب الطّلاق:

الأولى: هل يقعُ الطلاقُ المعلَّقُ؟

الثانية: هل يصحُّ التّراجعُ عن الطلاقِ المعلَّقِ؟

المسألة الأولى
هل يقعُ الطَّلاقُ المعلَّقُ ؟

أقوالُ الفقهاءِ:

اختلف العلماء في وقوع الطّلاق المعلّق على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنّ الطلاق إذا عُلِّق على شرط يقع إن حصل ما عُلِّق عليه لفظ الطلاق، ولا عبرة بنيّة صاحبه أو قصده؛ سواء قصد التّهديد أو غيره.

وإليه ذهب جمهور العلماء: الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة، والحنابلة.

وإليك نصوصهم في ذلك:

١) مذهب الحنفية:

قال البرهانُ المرغينانيُّ: «وإذا أضافه-أي: الطلاق- إلى شرط وقع عقيب الشرط؛ مثل أن يقول لامرأته: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ»[١].

٢) مذهب المالكية:

قال ابنُ رشدٍ: «فصل: فأمّا ما يلزمه باتّفاق: فاليمين بالطّلاق[٢]. لا اختلاف بين أحد من العلماء: أنّ الرجل لو حلف بطلاق امرأته على نفسه

---

(١) بداية المبتدي (١/ ٢٥١- مع شرحه الهداية). وانظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٧٤).

(٢) قال ابن القيم في إعلام الموقّعين (٣/ ٨٣): «قد عرف أنّ الحلف بالطلاق له صيغتان: إحداهما: إن فعلت كذا وكذا فأنت طالق. والثانية: الطلاق يلزمني لا أفعل كذا. وأن الخلاف في الصيغتين قديماً وحديثاً».

أو على غيره أن يفعل فعلاً أو أن لا يفعله: أن اليمين لازمة له، وأن الطلاق واقع عليه في زوجته إذا حنث في يمينه؛ لأن الحالف بالطلاق أن لا يفعل فعلاً أو أن يفعله إنّما هو مطلق على صفة ما؛ فإذا وجدت الصفة التي علق بها طلاق امرأته لزمه ذلك، إلا ما روي عن أشهب في الحالف على امرأته بطلاقها أن لا تفعل فعلاً فتفعله قاصدة لتحنيثه أن لا شيء عليه، وهو شذوذ، وإنّما الاختلاف المعلوم فيمن قال لعبده: (أنت حر إن فعلت كذا وكذا) ففعله، وبالله سبحانه التوفيق»[1].

٣) مذهب الشافعيّة:

قال الشِّيرازيُّ: «إذا عُلِّق الطلاقُ بشرطٍ لا يستحيل كدخول الدار، ومجيء الشهر؛ تعلّق به؛ فإذا وجد الشرط وقع، وإذا لم يوجد لم يقع»[2].

٤) مذهب الحنابلة:

قال ابنُ قدامةَ -بعد أن ذكر أدوات الشّرط-: «وكلّها إذا كانت مثبتةً ثبت حكمها عند وجود شرطها؛ فإذا قال: إن قمتِ فأنتِ طالقٌ فقامت: طلقت، وانحلَّ شرطُه»[3].

---

(١) المقدمات الممهدات (٢/ ١١٩- ١٢٠). وانظر: الشرح الكبير على مختصر خليل للدردير (٢/ ٣٨٩).

(٢) المهذّب (١٧/ ١٥٢- مع شرحه المجموع للنووي). وانظر: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني (٣/ ٣١٣) فما بعدها.

(٣) عمدة الفقه (ص١٣٢). وانظر: الشرح الكبير لابن قدامة (٨/ ٤٢٠).

القول الثاني: الطلاقُ المعلَّقُ إذا وجد المعلَّقُ عليه لا يقعُ أصلاً، سواء أكان على وجه اليمين؛ وهو ما قُصِد به الحثُّ على فعل شيء أو تركه أو تأكيد الخبر، أم لم يكن على وجه اليمين؛ وهو ما قُصِد به وقوعُ الطلاقِ عند حصولِ المعلَّقِ عليه.

وإليه ذهب الظاهريّةُ؛ فقد قال ابنُ حزم الظاهريُّ: «وأمَّا تعليقُ ذلك كلِّهِ بطلاقٍ، أو بعَتاقٍ، أو تخييرِها، أو تمليكِها أمرَها فكُلُّ ذلك باطِلٌ...ليس فيه إلّا استِغفارُ الله تعالى، والتَّوبةُ فقط»[1]. بل قال: «من قال: إذا جاءَ رأسُ الشّهرِ فأنتِ طالقٌ، أو ذكر وقتاً ما؛ فلا تكونُ طالقاً بذلك لا الآنَ، ولا إذا جاءَ رأسُ الشّهرِ»[2].

القول الثالث: الطّلاقُ المعلَّقُ يعتبر طلاقاً إذا قُصد به الطلاقُ، أما إن قُصد به الحثُّ أو المنعُ؛ فيعتبرُ يميناً؛ تلزمُ فيها كفارةُ اليمينِ.

وبـه قـال أشهبُ مـن المالكيّـةِ[3]، وإليـه ذهب ابـنُ تيميّةَ، وتلميـذُه ابـنُ القيِّمِ[4].

قال ابن تيمية: «والثالث صيغة تعليق؛ كقوله: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ

---

(١) المحلّى (٩/ ٥١٨).

(٢) المحلّى (١٠/ ٢١٣).

(٣) انظر: المقدمات الممهدات (٢/ ١١٩- ١٢٠).

(٤) انظر: إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين (٤/ ١٢٠).

طالقٌ، ويسمّى هذا طلاقاً بصفة؛ فإمّا أن يكونَ قصدُ صاحبِه الحَلِفَ؛ وهو يَكْرهُ وقوعَ الطلاقِ إذا وجدت الصِّفةُ، وإمّا أن يكونَ قصدُه إيقاعَ الطلاقِ عند تحقّقِ الصِّفةِ.

فالأوّلُ: حكمُه حكمُ الحَلِفِ بالطّلاقِ باتّفاقِ الفقهاءِ[1]، ولو قال: إن حلفت يميناً فعليَّ عتق رقبة، وحلف بالطلاق: حنث بلا نزاع نعلمه بين العلماء المشهورين، وكذلك ما يعلّق بالشرط لقصد اليمين، كقوله: إن فعلتُ كذا فعليّ عتق رقبة، أو فعبيدي أحرار، أو فعليّ الحج، أو عليّ صوم شهر، أو فمالي صدقة، أو هدي، ونحو ذلك؛ فإن هذا بمنزلة أن يقول: العتق يلزمني لأفعل كذا، أو علي الحج لا أفعل كذا، أو نحو ذلك، لكن المؤخر في صيغة الشرط مقدم في صيغة القسم، والمنفي في هذه الصيغة مثبت في هذه الصيغة.

والثاني: وهو أن يكون قصد إيقاع الطلاق عند الصفة فهذا يقع به

---

(١) يعني: صيغة القسم الّتي قال فيها قبل هذا: « وأما صيغة القسم: فهو أن يقول: الطلاق يلزمني لأفعلن كذا، ولا أفعل، فيحلف به على حض لنفسه أو لغيره أو منع لنفسه أو لغيره، أو على تصديق خبر أو تكذيبه؛ فهذا يدخل في مسائل الطلاق والأيمان، فإن هذا يمين باتفاق أهل اللغة فإنها صيغة قسم، وهو يمين أيضاً في عرف الفقهاء؛ لم يتنازعوا في أنها تسمّى يميناً، ولكن تنازعوا في حكمها؛ فمن الفقهاء من غلّب عليها جانب الطلاق فأوقع به الطلاق إذا حنث، ومنهم من غلّب عليها جانب اليمين فلم يوقع به الطلاق؛ بل قال: عليه كفارة يمين، أو قال: لا شيء عليه بحال».

الطلاق إذا وجدت الصفة؛ كما يقع المنجز عند عامة السلف والخلف، وكذلك إذا وقَّت الطلاق بوقت كقوله: أنت طالق عند رأس الشهر، وقد ذكر غير واحد الإجماع على وقوع هذا الطلاق المعلّق، ولم يعلم فيه خلاف قديم، لكن ابن حزم زعم أنه لا يقع به الطلاق[1]، وهو قول الإمامية، مع أن ابن حزم ذكر في (كتاب الإجماع)[2] إجماع العلماء على أنه يقع به الطلاق، وذكر وذكر أنّ الخلاف إنّما هو فيما إذا أخرجه مخرج اليمين؛ هل يقع الطلاق، أو لا يقع، أو لا شيء عليه؟ أو يكون يميناً مكفرة على ثلاثة أقوال...»[3].

أدلّة الأقوال:

١) أدلة القول الأوّل:

استدلّ أصحاب القول الأوّل القائلون بوقوع الطّلاق المعلّق عند وقوع شرطه المعلّق عليه بأدلّة كثيرة، ومن أقوى أدلّتهم وأظهرها:

أ - ما رواه البخاري[4] -معلّقاً- عن نافع قال: «**طلَّقَ رَجُلٌ امرَأتَهُ البَتَّةَ إن خَرَجَتْ، فَقَالَ ابنُ عُمَرَ: إِنْ خَرَجَت فَقَدْ بُتَّت مِنْهُ، وَإِنْ لَم تَخْرُج فَلَيسَ بِشَيءٍ**».

(١) انظر: المحلّى (١٠/ ٢١٣).

(٢) انظر: مراتب الإجماع (ص٧٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٤٥). وانظر: إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين (٤/ ١١٧).

(٤) صحيح البخاري (٥/ ٢٠١٨).

ب- ما رواه البيهقي[1] من طريق سفيان الثوري عن الزبير بن عدي عن إبراهيم النخعي عن ابن مسعود رضي الله عنه في رجل قال لامرأته: إن فعلتْ كذا وكذا فهي طالق، فتفعله، قال: «**هِيَ وَاحِدَةٌ، وَهُوَ أَحَقُّ بِهَا**».

ج- ما أخرجه البيهقي[2]: من طريق ابن أبي أويس حدّثنا ابن أبي الزناد عن أبيه عن الفقهاء من أهل المدينة كانوا يقولون: «أيّما رجل قال لامرأته: أنت طالق إن خرجت حتّى الليل فخرجت، أو قال ذلك في غلامه فخرج غلامه قبل الليل بغير علمه: طلقت امرأته، وعتق غلامه؛ لأنه ترك أن يستثني، لو شاء قال: إلا بإذني لكنه فرّط في الاستثناء؛ فإنما يجعل تفريطه عليه».

د- أن في القرآن والسنة وأشعار العرب وكلام الفصحاء من التعليقات التي فيها الحث أو المنع ما لا يحصى مع القطع بحضور المشروط فيها عند الشرط.

هـ- أنّه عند الشرط يصح اسم التطليق لما تقدم؛ فيندرج تحت قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾[3].

كما أن التّطليق مفوّضٌ إلى العبد بقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾[4]، وهو أعمُّ من الْمُنَجَّز والمعلّق؛ فيندرجُ المعلّقُ تحتَ الآيةِ.

---

(١) السنن الكبرى (٧/ ٣٥٦).

(٢) السنن الكبرى (٧/ ٣٥٦).

(٣) البقرة: ٢٣٠.

(٤) الطلاق: ١.

و- الإجماع على وقوع الطلاق المعلّق: نقله محمد بن نصر المروزي، وأبو ثور، وابن المنذر، وغيرهم[1].

٢) أدلة القول الثاني:

استدلّ أصحابُ القولِ الثّاني القائلون بعدم وقوع الطّلاق المعلّق أصلاً، وأنّه لا شيء على الحالف به بما يلي:

أ - حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلاَ يَحْلِفْ إِلاَّ بِالله**»[2]؛ فصحَّ أنّ من حلف بغير الله تعالى فليس حالفاً، ولا هي يميناً، وهو باطل ليس فيه إلا استغفار الله تعالى، والتوبة فقط؛ إذ الله لم يوجب كفارة في غير يمين به؛ فلا كفارة في يمين بغيره عز وجل.

ب- حديث عائشة رضي الله عنها أن النّبي ﷺ قال: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»[3]، والطّلاقُ المعلَّقُ لم يأتِ لا في قرآنٍ، ولا في سنّةٍ[4].

٣) أدلّة القول الثّالث:

استدلّ أصحاب القول الثالث بأنّ الطّلاق المعلّق إن قُصِد به الطلاق

---

(١) انظر لهذا الدّليل واللّذين قبله: رسالة النظر المحقق في الحلف بالطلاق المعلّق: ضمن (فتاوى السبكي) (٢/ ٣١٠).

(٢) رواه البخاري (٣٦٢٤)، ومسلم (١٦٤٦).

(٣) رواه مسلم (١٧١٨).

(٤) انظر: المحلّى (٩/ ٥١٨-٥١٩)، (٨/ ٦).

كان طلاقاً، وإن قُصِد به الحثُّ أو المنع كان يميناً بأدلّة كثيرة، ومن أقوى أدلّتهم وأظهرها:

أ - ما رواه عبد الرزاق[1] عن ابن التيمي عن أبيه عن بكر بن عبد الله المزني قال: أخبرني أبو رافع قال: «**قالت مولاتي ليلى بنت العجماء: كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدي، وهي يهودية ونصرانية إن لم تطلق زوجتك أو تفرق بينك وبين امرأتك، قال: فأتيت زينب بنت أم سلمة، وكانت إذا ذكرت امرأة بفقه ذكرت زينب، قال: فجاءت معي إليها، فقالت: يا زينب -جعلني الله فداك- إنها قالت: كل مملوك لها حر، وهي يهودية ونصرانية، فقالت: يهودية ونصرانية؟ خلي بين الرجل وامرأته، قال: فكأنها لم تقبل ذلك، قال: فأتيت حفصة، فأرسلت معي إليها، فقالت: أم المؤمنين- جعلني الله فداك- إنها قالت: كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدي، وهي يهودية ونصرانية، قال: فقالت حفصة: يهودية ونصرانية؟ خلي بين الرجل وامرأته، فكأنها أبت، فأتيت عبد الله بن عمر فانطلق معي إليها، فلما سلم عرفت صوته، فقالت: بأبي أنت وبآبائي أبوك، فقال: أمن حجارة أنت أم من حديد أم من أي شيء أنت؟ أفتتك زينب، وأفتتك أم المؤمنين فلم تقبلي منهما، قالت: يا أبا عبد الرحمن، جعلني الله فداك، إنها قالت: كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدي، وهي يهودية ونصرانية، قال: يهودية ونصرانية؟ كفِّري عن يمينك، وخلِّي بين الرجل وامرأته**».

---

(١) المصنف (٨/ ٤٨٦).

وفي رواية عند الدارقطني والبيهقي: «**فسألت عائشة وابن عباس وحفصة وأم سلمة** رضي الله عنهم، **فكلهم قالوا لها: أتريدين أن تكوني مثل هاروت وماروت؟ فأمروها أن تكفِّرَ عن يمينها، وتخلِّيَ بينهما**»[1].

وجه الدلالة: أن الأثر وإن لم يكن فيه ذكر للطّلاقِ إلا أنّه يدلّ على أنّ الطّلاقَ المعلَّقَ يمينٌ مكفَّرةٌ؛ قياساً على ما ذكر فيه من المالِ والعتقِ؛ حيث إنّهم لم يلزموها المعلّقَ عند تحقّق ما عُلِّق عليه، بل ألزموها الكفارةَ.

قال ابن القيّم: «وإذا كان العتقُ الذي هو أحبُّ الأشياءِ إلى الله، ويسري في ملك الغير، وله من القوّة، وسرعة النّفوذ ما ليس لغيره، ويحصل بالملك والفعل قد منع قصد اليمين من وقوعه، كما أفتى به الصحابة؛ فالطلاق أولى وأحرى بعدم الوقوع»[2].

ب- ما رواه البخاريُّ -معلّقاً- عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «**الطَّلَاقُ عَـنْ وَطَـرٍ**»[3]؛ فبـيّن ابنُ عبّاسٍ أنّ الطّلاقَ إنّما يقعُ بمن غرضُه أن يوقعَه؛ لا لِمن يكرهُ وُقوعَه كالْحالفِ به، والْمكرَهِ عليه، ومن طلّق ولا يقصدُ الطّلاقَ، وإنّما يقصدُ التّخويفَ[4].

ج- أنّ في الشرط معنى القسم من حيث كونه جملة غير مستقلة دون

---

(١) سنن الدارقطني (٤٣٣١)، سنن البيهقي (١٩٨٢٩).

(٢) انظر: إعلام الموقّعين (٣/ ٧٠).

(٣) صحيح البخاري (٥/ ٢٠١٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٣٣/ ٦١).

الجـواب فأشبه قـوله: والله، وبالله، وتالله[1]؛ ولهـذا يكون داخلاً في عمـوم الآيات والأحاديث الآمرة بتكفير اليمين[2].

مناقشة الأدلّة:

١) مناقشة أدلة القول الأوّل:

أ - نوقش قولُ ابنِ عمر -فيمن طلّق امرأتَه البتّةَ إن خرجت-: «إن خرجت فقد بُتَّت منه، وإن لم تخرج فليس بشيء»؛ بأنّه محمول على ما إذا قصد الزوج الطلاق عند وجود الشّرط، لا على ما كان قصده الحثّ على الفعل أو المنع منه؛ جمعاً بين الآثار المختلفة في هذا الباب[3].

ب- نوقش قولُ ابن مسعود - فيمن قال لامرأته: إن فعلت كذا وكذا فهي طالق، فتفعله-: «هي واحدة، وهو أحق بها»؛ بأنه منقطع لا يصحّ؛ لأن إبراهيم النّخعي الراوي عن ابن مسعود لم يسمع منه، ولا من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ[4].

ج- نوقش قولُ الفقهاء من أهل المدينة -فيمن قال لامرأته: أنت طالق إن خرجت حتّى الليل فخرجت، أو قال ذلك في غلامه فخرج غلامه قبل

(١) انظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٣٣٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٣/ ٥٠).

(٣) انظر: إعلام الموقّعين (٣/ ٦٧-٧٢).

(٤) انظر: جامع التّحصيل في أحكام المراسيل للعلائي (ص١٤١)، إعلام الموقّعين (٣/ ٦٧).

الليل بغير علمه-: «طلقت امرأته، وعتق غلامه؛ لأنه ترك أن يستثني، لو شاء قال: إلا بإذني؛ لكنه فرَّط في الاستثناء؛ فإنما يجعل تفريطه عليه»؛ بأن في سنده إسماعيل بن أبي أويس، وقد ضعّفه غير واحد من أئمّة الحديث، قال الحافظ ابن حجر: «وأما الشيخان فما يُظن بهما أنهما أخرجا عنه إلا الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات»[1].

وفي سنده أيضاً عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه، وقد ضعّفه ابنُ معين وابن المديني وابن مهدي وغيرهم، وقال فيه أحمد: إنه مضطرب الحديث، وتكلم فيه مالك لروايته عن أبيه كتاب السبعة يعني الفقهاء، وقال: أين كنا عن هذا؟[2].

وعلى فرض التّسليم بثبوت هذه الآثار وغيرها ممّا تقدّم: فإنّ هؤلاء الذين نقل عنهم في هذا الجواب: أنّهم ألزموا الحالف ما حلف به قد ثبت عنهم نقيض ذلك؛ فثبت عن ابن عباس من غير وجه: أنّه أفتى بكفارة يمين في هذه الأيمان، وكذلك ابن عمر[3]؛ فغاية الأمر أن يكون عنهما روايتان، وأما عائشة وحفصة وزينب وعمر بن الخطاب فلم ينقل عنهم إلا أنها أيمان مكفرة؛ فمن اختلف عنه سقط قوله، ويبقى الذين لم يختلف عنهم[4].

---

(١) تهذيب التهذيب (١/ ٢٧٢).

(٢) انظر: تهذيب التّهذيب (٦/ ١٥٥-١٥٦).

(٣) انظر للآثار التي أشار إليها: المحلّى لابن حزم (٨/ ٨).

(٤) انظر: نظريّة العقد لابن تيمية (ص١٣٨).

د- نُوقش قولهم: أنّ في القرآن والسنة وأشعار العرب وكلام الفصحاء من التعليقات التي فيها الحث أو المنع ما لا يحصى مع القطع بحضور المشروط فيها عند الشرط؛ بما ذكره شيخ الإسلام؛ فإنّه قال: «وأما قول القائل: إنه التزم الطلاق عند الشرط فيلزمه فهذا باطل من أوجه:

أحدها: أن الحالف بالكفر والإسلام كقوله: إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني، وقول الذمي: إن فعلت كذا فأنا مسلم: هو التزام للكفر والإسلام عند الشرط، ولا يلزمه ذلك بالاتفاق؛ لأنه لم يقصد وقوعه عند الشرط، بل قصد الحلف به، وهذا المعنى موجود في سائر أنواع الحلف بصيغة التعليق.

الثاني: أنه إذا قال: إن فعلت كذا فعليَّ أن أطلق امرأتي: لم يلزمه أن يطلقها بالاتّفاق[1] إذا فعله.

الثالث: أن الملتَزِم لأمرٍ عند الشرط إنما يلزمه بشرطين:

أحدهما: أن يكون الملتَزَمُ قربة.

والثاني: أن يكون قصده التقرب إلى الله به لا الحلف به؛ فلو التزم ما ليس بقربة كالتطليق والبيع والإجارة والأكل والشرب لم يلزمه. بل تجزيه كفارة يمين عند الصحابة وجمهور السلف، وهو مذهب الشافعي وأحمد،

---

(١) وقال ابن القيّم في إعلام الموقّعين (٤/ ٩٩): «بغير خلاف»، ولعل المراد بغير خلاف بينهم وبين الجمهور، والله أعلم.

وآخر الروايتين عن أبي حنيفة، وقول المحققين من أصحاب مالك.

وهنا الحالف بالطلاق هو التزم وقوعه على وجه اليمين، وهو يكره وقوعه إذا وجد الشرط، كما يكره وقوع الكفر إذا حلف به، وكما يكره وجوب تلك العبادات إذا حلف بها»[1].

هـ- نوقش الاستدلال باندراج الطلاق المعلّق في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾، ونحوها من الآيات؛ بأنّ الزّوج إذا علّق الطّلاق قاصداً اليمين، ولم يقصد وقوعه لم يدخل في عموم هذه الأدلّة، وإنّما يدخل فيما إذا قصد وقوع الطّلاق عند تحقّق الشيء المعلّقِ عليه[2].

و- نوقشت دعوى الإجماع على وقوع الطلاق المعلّق؛ بأنّه قد نقل بعض الناس قولين آخرين:

أحدهما: أنه لا يلزمه به شيء؛ وهو قول الظاهريّة. **والثاني**: أنه يلزمه به كفارة إن لم يقصد به الطّلاق، وهو قول أشهب، وابن تيمية، وابن القيّم[3].

٢) مناقشة أدلّة القول الثاني:

أ - نُوقش استدلالهم بحديث: «مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلاَ يَحْلِفْ إِلَّا بِالله»،

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٥٦).

(٢) انظر: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهيّة للغنّام (٩/ ١٠٨).

(٣) انظر: النّظر المحقّق (٢/ ٣١٠-٣١١).

وقولهم بأنّ الله تعالى لم يوجب كفارة في غير يمين به؛ بأنّ تسمية الطّلاقِ المعلّقِ يميناً إنما هو على سبيل المجاز، من حيث إنه يفيد ما يفيده اليمين بالله تعالى: وهو الحثُّ على الفعل، أو المنعُ منه، أو تأكيدُ الخبرِ؛ فلا يكون الحديث المذكور متناولاً الطلاقَ المعلَّقَ(١).

ب- ويناقش استدلالهم بحديث: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»؛ بأنّ هذا فيما كان من العبادات التي مدارها على التوقيف، ولا يعمُّ ما كان من باب المعاملات، والأحوال الشخصية، كما هو الشأن في مسألتنا.

٣) مناقشة أدلّة القول الثّالث:

أ - نوقش استدلالُهم بأثر أبي رافع في أنّ مولاته ليلى بنت العجماء قالت: كل مملوك لها حرٌّ، وكل مال لها هدي، وهي يهودية ونصرانية إن لم تطلق زوجتك أو تفرق بينك وبين امرأتك، وأنّ ابن عمر وعائشة وابن عباس وحفصة وأم سلمة رضي الله عنهم أمروها أن تكفِّرَ عن يمينها، وتخلِّيَ بينهما؛ بأنّ ذكر العتق فيه، وهو قولُها: «كُلُّ مَمْلُوكٍ لَهَا حُرٌّ» انفرد به التيميُّ، ولم يذكر هذه الزِّيادةَ غيرُه من الرّواةِ(٢).

وأجاب ابنُ القيّم عن هذا الاعتراض -بعد أن ساق طرقه ورواياته-

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للزّحيليّ (٩/ ٤٢٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٣/ ١٨٩).

بقوله: «فقد تبين بسياق هذه الطرق انتفاء العلة التي أُعِلَّ بها حديث ليلى هذا، وهي تفرُّد التيمي فيه بذكر العتق، كذا قال الإمام أحمد: لم يقل: (كُلُّ مَمْلُوكٍ لَهُ حُرٌّ) إلا التيمي، وبرئ التيمي من عهدة التفرد»[1].

وقال ابن تيمية: «وأما قول القائل إن العتق انفرد به التيمي فعنده جوابان:

أحدهما: أنه لم ينفرد به بل تابعه عليه أشعث، وجسر بن الحسن، وأحمد ذكر أنه لم يبلغه العتق إلا من طريق التيمي، وقد بلغ غيره من طريق أخرى ثانية، ومن طريق ثالثة أيضاً شاهدة وعاضدة.

الثاني: أن التيمي أجلُّ من روى هذا الأثر عن بكر وأفقههم؛ فانفراده به لا يقدح فيه؛ ألا ترى أن منهم من ذكر فيه ما لم يذكره الآخرون، ومنهم من بسطه، ومنهم من استوفاه، وقد روى عن التيمي مثل يحيى بن سعيد القطان، ومثل ابنه المعتمر وغيرهما، واتفقوا عنه على لفظ واحد فدل على ضبطه وإتقانه»[2].

وقال أيضاً: «وقد ذكرت في غير هذا الموضع حديث ليلى بنت العجماء، وأنّه روي من ثلاثة أوجه، وأنّه على شرط الصحيحين»[3].

ب- نوقش استدلالُهم بقولِ ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «الطَّلَاقُ عَنْ وَطَرٍ»؛

(١) إعلام الموقعين عن ربّ العالمين (٣/ ٧٠).

(٢) نظريّة العقد (ص١٣٦).

(٣) نظريّة العقد (ص١١٨).

بأن معنى الوطر ليس هو كما ذكرتم، بل معناه: لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته إلا عند الحاجة[1].

ج- نُوقش قولُهم: إنّ في الشرط معنى القسم من حيث كونه جملة غير مستقلة دون الجواب؛ فيكون داخلاً في عموم الآيات والأحاديث الآمرة بتكفير اليمين؛ بأنّ تعليق الطّلاق وإن كان قد يسمّى يميناً في اللّغة؛ فلا يعدُّ يميناً في حقيقة الشّرع، وحملُ النّصوصِ على المعنى الشّرعيّ أولى من حملها على المعنى اللّغويّ[2].

الخاتمة:

يرى الباحثُ أنّ الأقرب في هذه المسألة -والله أعلم- هو القول الثالث الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيّم؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: أنّ أدلّة القائلين بوقوعه طلاقاً مطلقاً لا تخلو من مناقشة واعتراض؛ فلا تنهض لإثبات المدّعى.

ثانياً: أنّ العبرة في باب العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وقد قال ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيّات، وإنّما لكل امرئ ما نوى**»[3]، وعلى هذا فإن الطلاق المعلّق إن قصد الزوج بتعليقه على شيء وقوع الطلاق عند

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته (٩/ ٤٢٤).

(٢) انظر: مجلّة البحوث الإسلاميّة (٥/ ٨٤).

(٣) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧)، واللفظ للبخاري.

حصول المعلّق عليه اعتبر طلاقاً، وإن قصد بتعليق الطلاق الحث أو المنع أو تصديق خبر أو تكذيبه لم يقع الطلاق عند حصول المعلّق عليه، وإنما يكون يميناً تجب فيها الكفارة.

ثالثاً: أنّ الله ﷻ جعل التّحريم يميناً؛ لأنّ المحرِّم يريد المنع أو الامتناع من الشيء؛ فدلّ هذا على أنّ ما قصد به الامتناع، وإن لم يكن بصيغة القسم؛ فإنّ حكمه حكم اليمين[1].

المسألة الثّانية
هل يصحُّ التّراجعُ عن الطلاقِ المعلَّقِ؟

إذا قال الرّجلُ لزوجتِه: (إذا خرجتِ من البيتِ فأنتِ طالقٌ)، ونحو ذلك من ألفاظِ الطّلاقِ المعلّق؛ فهل له الحقُّ في التّراجعِ عن طلاقه؛ بأن يأذن لها بعد ذلك، أو ليس له ذلك؟

أقوالُ الفقهاءِ:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنّ من علّق الطّلاق على حصول شيء، لا يمكنه التراجع عن ذلك التعليق.

---

(١) انظر لهذا الوجه الأخير: الشرح الممتع لابن عثيمين (١٣/ ٢٥).

وإليه ذهب جمهور العلماء : الحنفيّة، والمالكيّة، والشّافعيّة، والحنابلة.

وإليك نصوصهم في ذلك:

١) مذهب الحنفيّة:

قال الكاسانيُّ-عند كلامه على قول الرجل لامرأته: أمرُك بيدِك-: «ولأنّ هذا النوع من التمليك فيه معنى التعليق؛ فلا يحتمل الرجوع عنه والفسخ؛ كسائر التعليقات المطلقة»[١].

٢) مذهب المالكيّة:

قال علّيش: «وهو إذا علق الطلاق على ذلك فليس له رجوع عنه»[٢].

٣) مذهب الشّافعيّة:

قال الخطيب الشربينيُّ: «(ولا رجوع له) أي: شخص علق الطلاق بمشيئة غيره (قبل المشيئة) من ذلك الغير، وإن قلنا: إنه تمليك؛ لأنه وإن كان تمليكاً ففيه شائبة تعليق الطلاق على صفة فامتنع الرجوع كسائر التعليقات»[٣].

٤) مذهب الحنابلة:

قال المرداويُّ: « إذا علق الطلاق على شرط لزم وليس له إبطاله؛ هذا المذهب»[٤].

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣/ ١١٣).

(٢) منح الجليل شرح مختصر خليل (٤/ ١٨٦).

(٣) مغني المحتاج (٣/ ٣٢٥).

(٤)الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف (٩/ ٦٠).

القول الثاني: جواز التّراجع عن الطلاّق المعلّق. وهو وجهٌ في مذهب الحنابلة.

قال المرداويُّ: «وذكر في الانتصار والواضح رواية بجواز فسخ العتق المعلق على شرط. قال في الفروع: ويتوجه ذلك في طلاق »[1].

القول الثالث: جـواز التّراجع عـن هذا الطّلاق إن كان التّعليق مـن باب المعاوضة؛ مثـل أن يقول: إن أعطيتِني ألفاً فأنتِ طالق؛ فلـه الرّجوع ما لم تعطه.

وهو قولٌ للشّافعيّة، وإليه ذهب ابن تيمية.

قال النّوويُّ: «وإن قال: إن أعطيتني أو إذا أعطيتني كذا فأنت طالق فله بعض أحكام التعليق فلا يحتاج إلى القبول لفظاً، ولا رجوع للزوج قبل الإعطاء.

وقيل: يجوز له الرجوع قبل الإعطاء؛ حكاه البغويُّ، وقطع به صاحب المهذب» [2].

وقال ابن تيمية: «لو قال: إن أعطيتِني، أو إذا أعطيتِني، أو متى أعطيتِني ألفاً فأنتِ طالقٌ أنّ الشرطَ ليس بلازمٍ من جهتِه»[3].

---

(١) الإنصاف (٩/ ٦٠).

(٢) روضة الطّالبين (٧/ ٣٨١).

(٣) انظر: الفروع لابن مفلح (٥/ ٢٧٥)، الإنصاف (٩/ ٦٠-٦١).

أدلّةُ الأقوالِ:

١) **دليل القول الأوّل**: أنّه أخرج الطّلاق من فيه على هذا الشرط؛ فلزم كما لو كان الطّلاق مُنَجَّزاً[١].

٢) **دليل القول الثاني**: القياس: فإنّ الإنسان إذا قال لعبده: إذا جاء رأسُ الشّهرِ فأنتَ حرٌّ؛ فإنّ له أن يرجع في العتق، وهو أشدُّ نفوذاً من الطّلاق وأحبُّ إلى الله؛ فلأنْ يجوز ذلك في الطّلاق من باب أولى[٢].

٣) **دليل القول الثالث**: القياسُ على المكاتَبةِ؛ فإنّ الإنسانَ إذا قال لعبدِه: إن أعطيتَني ألفاً فأنتَ حرٌّ؛ جاز له الرّجوعُ [٣].

الخاتمة:

بما أنّ المسألةَ ليس فيها دليلٌ صريحٌ من الكتابِ والسنّةِ؛ يرى الباحثُ أنّ قول الجمهور أقرب الأقوال، وأولاها بالأخذ في هذه المسألة؛ وذلك سدًّا لباب التساهل في الأيمان والطّلاق[٤].

والله أعلم، وصلى الله على نبيّنا محمّد، وعلى آله وصحبه وسلم

(١) انظر: الشرح الممتع (١٣/ ١٢٧).

(٢) انظر: الشرح الممتع (١٣/ ١٢٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣٣/ ٢٠٢)، الفروع (٥/ ٢٧٥)، الإنصاف (٩/ ٦١).

(٤) وانظر: الشرح الممتع (١٣/ ١٢٩).


ادّعاء الرجعة
بعد
انتهاء العدة

ادّعاء الرجعة
بعد انتهاء العدة

توطئة:

إن الناظر المتأمل لتشريعات الإسلام وأحكامه يلمس بكل وضوح جوانب العظمة والعدالة، ومنتهى الحكمة في كل تشريع من تشريعاته العظيمة وأحكامه السامية.

وإن من أعظم وأجل أحكام الإسلام: ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الزوجين؛ ففي الوقت الذي حدد فيه حقوق كلٍّ من الزوجين على الآخر، وأوصاهما بالمعاشرة بالمعروف، والتغاضي عن الهفوات والزلّات؛ بيّن الطريق الذي يُسْلَك في حالة استحالة العشرة، وعدم جدوى الصلح؛ وذلك بالفراق والتسريح بالمعروف، لكنه في الوقت نفسه أبقى الباب مفتوحاً للرجوع والعود إلى عش الزوجية، واستكمال المسيرة؛ فلعل ما حدث كان فيه نزغ من الشيطان -وما أكثره-، أو كان في الأمر عجلة وعدم تريث، أو نتج الأمر عن ظلم وسوء ظنٍّ انكشف الغطاء عنه مع الهدوء، وإعادة التفكير برويّة وحكمة وتعقُّل، فأعطى الإسلام العظيم الفرصة، وجعل لهما مندوحة الرجوع، واستدراك ما فات، واستئناف المسيرة، والمحافظة على

ترابط الأسرة واجتماعها؛ وذلك بتشريع أحكام الرجعة.

وفي هذا البحث نعرض لصورة من صور الرجعة وقع فيها بعض اللبس والإشكال؛ موضحين ومبينين أقوال الفقهاء واتجاهاتهم لإزالة هذا اللبس، ورفع هذا الإشكال.

المسألة:

إذا طلَّق الرجل امرأته طلاقاً رجعياً وانتهت عدتها، وتزوجت بآخر، ثم جاء الزوج الأول وادَّعى أنه قد أرجعها في زمن العدة؛ فهل ترجع إليه أو لا؟ وما حكم الزواج الثاني؟

أقوال الفقهاء:

جاءت آراء المذاهب ونصوص فقهائها حيال هذه الصورة على النحو التالي:

١) مذهب الحنفية:

يرى الحنفية أن الزوج في هذه الحالة إذا أقام البينة على مدَّعاه، أو صدّقته الزوجة في دعواه؛ فهي امرأته، وترجع إليه؛ سواء دخل بها الزوج الثاني، أم لم يدخل، ويُفرّق بينها وبين الثاني.

أما إن كذبته، ولا بينة له؛ فالقول قولها بغير يمين عند أبي حنيفة، وعند

أبي يوسف ومحمد: تُستحلف[1].

يقول السرخسي: «فإذا انقضت عدتها ثم أقام الزوج البينة أنه قال في عدتها: قد راجعتها، أو أنه قال: قد جامعتها، كان ذلك رجعة؛ لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة، وهذا من أعجب المسائل؛ فإنه يثبت إقرار نفسه بالبينة بما لو أقر به للحال لم يكن مقبولاً منه، وإن لم تكن له بينة، وكذبته المرأة فأراد أن يستحلفها؛ فلا يمين له عليها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليها اليمين» [2].

ويقول الكاساني: «ولو راجَعَها ولم يُعْلِمها حتى انقضَت مُدَّةُ عِدَّتِها وتزوَّجَت بزوجٍ آخر، ثمَّ جاء زوجُهَا الأولُ فهي امرأتُه، سواءٌ كان دَخَل بها الثاني أو لم يدخُل، ويُفَرَّقُ بينها وبين الثاني؛ لأنَّ الرَّجعَةَ قد صَحَّت بدُون عِلمِها فتزوَّجها الثاني وهي امرأةُ الأولِ؛ فلم يَصِحَّ»[3].

ويقول أيضاً: «وإن قال بعد انقضاءِ العدَّةِ[4]، فالقولُ قولُها؛ لأنَّه أخبر عمَّا لا يملكُ إنشاءَهُ في الحالِ؛ لأنَّه لا يملكُ الرَّجعةَ بعد انقضاءِ العدَّةِ فصارَ كالوكيلِ بعدَ العَزْلِ إذا قال: قد بِعْت وكَذَّبَهُ المُوكِّلُ، ولا يمينَ عليها

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٦/ ٢٣)، بدائع الصنائع للكاساني (٣/ ١٨١، ١٨٥)، الهداية شرح البداية للمرغيناني (٢/ ٧)، البحر الرائق لابن نجيم (٤/ ٥٦)، حاشية ابن عابدين (٣/ ٤٤١).

(٢) المبسوط (٦/ ٢٣).

(٣) بدائع الصنائع (٣/ ١٨١).

(٤) أي قال لامرأته: راجعتك في العدة وكذبته المرأة.

فِي قولِ أبِي حنيفة، وعند أبِي يوسفَ ومُحمدٍ تُستَحلَفُ ...، فإن أقامَ الزَّوجُ بَيِّنَةً قُبِلَتْ بيِّنتُه، وَتَثبُتُ الرَّجعَةُ؛ لأنَّ الشَّهادةَ قامت على الرَّجعَةِ فِي العِدَّةِ فَتُسمَعُ»[1].

ويقول شيخي زاده: «ولو قال الزوج بعد انقضاء العدة: كنت راجعتك فيها؛ أي في العدة، فصدّقته المرأة صحت الرجعة؛ لأن النكاح يثبت بتصادقهما فالرجعة أولى، وإلا؛ أي: وإن لم تصدّقه فلا تصح الرجعة؛ لأنه يدّعي ولا بينة له، ولا يملك الإنشاء في الحال، وهي منكرة، فالقول قول المنكر، ولا يمين عليها على قول الإمام؛ لأن الرجعة من الأشياء الستة التي لا يمين فيها عنده خلافاً لهما[2]. فلو أقام بعد العدة أنه قال في عدتها: قد راجعتها، أو أنه قال: قد جامعتها، كانت رجعة؛ كما لو قال فيها[3]: كنت راجعتك أمس، وإن كذبته»[4].

٢) مذهب المالكية:

أما المالكية فيقولون: إذا أقام الزوج الأول البينة على صدق مدّعاه من الرجعة، ولم يكن الثاني قد دخل بها ، فروايتان عن مالك: الأولى: أن الأول

(١) بدائع الصنائع (٣/ ١٨٥).

(٢) أي: أبو يوسف ومحمد بن الحسن.

(٣) أي: في العدة.

(٤) مجمع الأنهر (٢/ ٨٢).

أحق بها ، والثانية: أن الثاني أحق بها.

أما إذا كان الثاني قد دخل بها، فلا سبيل للأول عليها، لكن خالف في ذلك أبوبكر الأبهري؛ فقال: ولست آخذ به؛ لأن الله جعله مالكاً لرجعتها وقد ارتجعها [(١)].

يقول ابن عبد البر: «وإن كانت قد تزوجت ولم يدخل بها زوجها، ثم أقام الأول البينة على رجعتها، فعن مالك في ذلك روايتان: إحداهما: أن الأول أحق بها، والأخرى: أن الثاني أحق بها، فإن كان الثاني قد دخل بها فلا سبيل للأول إليها»[(٢)].

غير أنه ذكر في الاستذكار رواية لسحنون عن ابن القاسم: أن مالكاً رحمه الله رجع قبل موته بعام فقال: الأول أحق بها ما لم يدخل الثاني[(٣)]. وكذا ذكر ابن رشد هذه الرواية عن ابن القاسم، غير أنه نقل عن المدنيين من أصحاب مالك قولهم: إن مالكاً لم يرجع عنه، وإنها للثاني دخل بها أو لم يدخل، قالوا: لأنه أثبته في موطئه إلى يوم مات وهو يُقرأ عليه[(٤)].

وقال الحطاب: «ومن كَتَبَ إلى زوجتِهِ بِطَلَاقِهَا، ووصلَ ذلك إليها،

---

(١) انظر:الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر (١/ ٥١٥) ، الاستذكار لابن عبد البر(٦/ ١٣٥)، مواهب الجليل للحطاب (٥/٤٠٨) .

(٢) الكافي في فقه أهل المدينة (١/ ٥١٥).

(٣) الاستذكار (٦/ ١٣٥).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٦٩).

وارتجعَهَا، ولم يَصِلْ إليها ارتجاعُهُ إيَّاها حتَّى انقضت عِدَّتُها، وتزوَّجت؛ فلا سبيل له إليها، قال أبو بكرٍ: ولست آخُذُ به؛ لأنَّ اللهَ جعله مالكًا لرجْعَتِها، وقد ارتجعَهَا»(١).

٣) مذهب الشافعية:

ذهب الشافعية إلى أن الزوج إذا أقام البينة على صدق دعواه، نزعت الزوجة من الثاني وسُلّمت له، سواء دخل بها الثاني أم لم يدخل، لكن يثبت لها مهر المثل إن كان دخل بها ، ولا تحل للأول حتى تنقضي عدتها من الثاني، وإن لم يكن دخل بها فلا شيء لها.

أما إذا لم تكن له بينة: فإن له الدعوى بالرجعة عليها، وكذا على الزوج الثاني على المعتمد من المذهب، فإن بدأ بها في الدعوى فأنكرت، فله تحليفها، فإن حلفت سقطت دعواه، وإن أقرت له، لم يقبل إقرارها على الزوج الثاني ما دامت في عصمته؛ وذلك لتعلق حقه بها، وهل يجب عليها في هذه الحالة مهر المثل للأول؟ وجهان حكاهما ابن الصباغ كما ذكر الإمام النووي؛ أحدهما: لا يلزمها له شيء؛ لأن إقرارها لم يقبل بحق الثاني، فلم يلزمها غرم كما لو ارتدّت أو قتلت نفسها، والثاني: أنه يلزمها للأول المهر؛ لأنها حالت بينه وبين بضعها؛ وذلك بإذنها في نكاح الآخر أو تمكينه. فإن زال حق الثاني

(١) مواهب الجليل (٥/ ٤٠٨).

بنحو موت أو فسخ أو طلاق، رجعت إلى الأول بغير عقد، ويرد عليها ما أُخذ منها.

وإن بدأ بالزوج في الدعوى فأنكر الزوج دعواه، فالقول قوله (الزوج الثاني) بيمينه؛ لأن العدة قد انقضت، والنكاح وقع صحيحاً في الظاهر، والأصل عدم الرجعة.

وإن أقر الزوج له، أو نكل عن اليمين، وحلف الزوج الأول اليمين المردودة عليه، بطل النكاح الثاني، لكنه مع ذلك لا يستحق الزوجة ولا تُسلّم إليه إلا بإقرارها له، أو حلفه بعد نكولها، وحينئذٍ يكون لها على الثاني مهر المثل أو المسمّى إن كان دخل بها، وإلا فنصفه [1].

يقول الخطيب الشربيني: «أما إذا نكحت غيره، وادعى مطلّقها تقدم الرجعة على انقضاء العدة، فله الدعوى بها عليها. وهل له الدعوى على الزوج؛ لأنها في حياله وفراشه، أو لا؟ لما مرّ فيما إذا زوّجها وليان من اثنين، فادعى أحد الزوجين على الآخر سَبْق نكاحه، فإن دعواه لا تسمع عليه، الأوْجَه: الأول، كما جرى عليه ابن المقري، وأجيب عن القياس: بأنهما هنا متفقان على أنها كانت زوجة للأول بخلافهما ثمَّ، وعلى هذا تارةً يبدأ بالدعوى عليها وتارة عليه، فإن أقام بينة بمدّعاه انتزعها سواء بدأ بها أم به.

---

(١) انظر: المجموع للنووي (١٧/ ٢٧٥)، مغني المحتاج للشربيني (٣/ ٣٤١)، حاشية الجمل على المنهج (٩/ ٧١).

وإن لم يكن معه بينة وبدأ بها في الدعوى فأنكرت فله تحليفها؛ فإن حلفت سقطت دعواه، وإن أقرت له لم يقبل إقرارها على الثاني ما دامت في عصمته؛ لتعلق حقه بها، فإن زال حقه بنحو موت سُلّمت للأول، وقبل زوال حق الثاني يجب عليها للأول مهر مثلها؛ للحيلولة، بخلاف ما لو كانت في حيال رجل فادعى زوجيتها آخر فأقرت له به وقالت: كنت طلقتني، فإنه يقبل إقرارها له وتنزع له إن حلف أنه لم يطلقها، والفرق: اتفاق الزوجين في الأولى على الطلاق والأصل عدم الرجعة، بخلاف الثانية، نعم إن أقرت أولاً بالنكاح للثاني، أو أذنت فيه، لم تنزع منه كما لو نكحت رجلاً بإذنها ثم أقرت برضاع محرِّم بينهما، لا يقبل إقرارها.

وإن بدأ بالزوج في الدعوى فأنكر صُدِّق بيمينه؛ لأن العدة قد انقضت، والنكاح وقع صحيحاً في الظاهر، والأصل عدم الرجعة، وإن أقر له أو نكل عن اليمين، وحلف الأول اليمين المردودة، بطل نكاح الثاني، ولا يستحقها الأول حينئذٍ إلا بإقرارها له أو حلفه بعد نكولها، ولها على الثاني بالوطء مهر المثل إن استحقها الأول، وإلَّا فالمسمى إن كان بعد الدخول، ونصفه إن كان قبله»[1].

وقال الجمل في حاشيته: «فله الدعوى عليها وعلى الزوج على المعتمد؛ لاتفاقهما على زوجية الأول، فإن ادعى على الزوج فأنكر صُدِّق بيمينه؛

---

(١) مغني المحتاج (٣/ ٣٤١).

لصحة العقد ظاهراً بعد انقضاء العدة وعدم الرجعة، فإن أقرّ، أو نكل، فحلف المدعي بطل نكاح الزوج، ولها عليه مهر المثل إن استحقها المدعي، وإلا فالمسمى أو نصف أحدهما، ولا ترجع زوجة له إلا بإقرار جديد منها أو حلفه بعد نكولها.

وإن ادّعى عليها؛ فإن حلفت سقطت دعواه، وإن أقرّت له أو نكلت فحلف غرمت له مهر المثل؛ لحيلولتها بينه وبين حقه بإذنها في نكاح الآخر أو تمكينه، ولا حد عليه؛ لأن إقرارها لا يسري عليه، فإذا مات أو طلق رجعت للأول، ويرد عليها ما أخذ.

ولو أقام المدعي بينة برجعته قبل الانقضاء نزعت من الثاني وسلمت له، ولها على الثاني مهر مثل إن وطئ، وإلا فلا شيء. قوله: (للحيلولة) أي فإذا مات الثاني عنها أو طلقها رجعت للأول بلا عقد، واستردت منه ما غرمته له» [1].

٤) مذهب الحنابلة:

يرى الحنابلة في هذه الصورة أن الزوج الأول إذا أقام البينة على الرجعة فإن الزوجة تُسلّم إليه سواء دخل بها الثاني أم لا، لكن لا يطؤها المرتجع وهو الزوج الأول حتى تنقضي عدتها من الثاني؛ لأنها معتدة من غيره، ولها

---

(١) حاشية الجمل على المنهج (٩/ ٧١).

على الثاني المهر بما استحل من فرجها إن كان دخل بها؛ وإلا فلا شيء عليه.

وحكى المرداوي رواية أخرى في المذهب فقال: «وعنه: أنها زوجة الثاني إن كان أصابها؛ نقلها الخرقي»[1].

لكن المعتمد في المذهب هو الرواية الأولى كما قال الزركشي (الحنبلي)، ونقلها عنه المرداوي في الإنصاف فقال: «قال الزركشيُّ: هذا المذهبُ بلا ريبٍ» [2].

أما إذا لم تكن له بينة برجعتها، فلا تقبل دعواه؛ لقول النبي ﷺ: «**لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ؛ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ**»[3]، ولأن الأصل عدم الرجعة.

فإن لم تكن له بينة لكنها صدقته هي وزوجها الثاني، رُدت إليه؛ أي إلى الأول؛ لأن تصديقهما أبلغ من إقامة البينة.

وإن صدقه الزوج الثاني فقط انفسخ نكاحه؛ لاعترافه بفساده، ومع ذلك لا تُسلم الزوجة إلى الأول؛ لأن قول الثاني لا يقبل عليها، وإنما يقبل في حقه، والقول قولها بغير يمين كما صححه ابن قدامة، ثم إن كان تصديق الثاني للأول في رجعتها قبل دخوله بها، فلها عليه نصف المهر؛ لأن الفرقة

---

(١) الإنصاف (٩/ ١٢٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) رواه البخاري (٤٥٥٢)، ومسلم (٤٥٦٧)، واللفظ لمسلم.

جاءت من قِبَلِه بتصديقه، وإن كان تصديقه بعد الدخول فلها جميع المهر؛ لأنه استقر بالدخول.

وإن صدقته الزوجة وحدها في دعوى رجعتها، لم يقبل قولها في فسخ نكاح الثاني؛ للحديث السابق، ولا يُستحلف الثاني على ما اختاره القاضي أبو يعلى؛ لأنه دعوى في النكاح، واختار الخرقي أن يحلف على نفي العلم.

فإن بانت منه، أي من الثاني بطلاق أو غيره كالفسخ لعُنَّةٍ أو إعسار، رُدت إلى الأول بغير عقد جديد؛ لأن المنع من ردِّها إنما كان لحق الثاني.

ولا يلزمها مهر للأول بحال وإن صدقته، وقيل: يلزمها المهر له، اختارها القاضي كما ذكر ابن قدامة؛ لأنها حالت بينه وبين بُضعها بغير حق [1].

يقول البهوتي: «وإن ارتجعها المطلِّق، وأشهد على المراجعة من حيث لا تعلم، فاعتدت ثم تزوجت مَنْ أصابها رُدت إليه، أي إلى الذي كان راجعها بعد إقامة البينة؛ لأن رجعته صحيحة؛ لأنها لا تفتقر إلى رضاها فلم تفتقر إلى علمها كطلاقها، ونكاح الثاني غير صحيح؛ لأنه تزوج امرأة غيره كما لو لم يكن طلقها، ولا يطؤها المرتجع حتى تنقضي عدتها من الثاني؛ لأنها معتدة من غيره، أشبه ما لو وطئت في أصل نكاحه، ولها على الثاني المهر بما استحل من فرجها، فإن لم يصبها فلا مهر عليه ...

فإن لم تكن له -أي المطلِّق- بيّنة برجعتها، لم تُقبل دعواه؛ لقوله ﷺ:

(١) انظر: المغني (٨/ ٤٩٩)، الإنصاف (٩/ ١٢٩)، كشاف القناع (٥/ ٣٤٥).

(لو يعطى الناس بدعواهم...) الحديث، ولأن الأصل عدم الرجعة. وإن صدقته هي وزوجها الثاني ردت إليه -أي الأول-؛ لأن تصديقهما أبلغ من إقامة البينة.

وإن صدقه الزوج الثاني فقط انفسخ نكاحه؛ لاعترافه بفساده، ولم تسلَّم إلى الأول؛ لأن قول الثاني لا يقبل عليها وإنما يقبل في حقه، والقول قولها بغير يمين، صححه في المغني؛ لأنها لو أقرت لم يقبل، فإن كان تصديقه أي الثاني للأول في رجعتها قبل دخوله بها فلها عليه نصف المهر؛ لأن الفرقة جاءت من قِبَلِه بتصديقه، وإن كان تصديقه بعده، أي بعد الدخول بها فلها الجميع، أي جميع المهر؛ لأنه استقر بالدخول.

وإن صدقته -أي الأول- في دعوى رجعتها وحدها، لم يقبل قولها في فسخ نكاح الثاني؛ للحديث السابق، ولا يُستحلف الثاني على ما اختاره القاضي؛ لأنه دعوى في النكاح، واختار الخرقي: بلى؛ فيحلف على نفي العلم، فإن بانت منه - أي من الثاني- بطلاق أو غيره؛ لفسخ لعُنَّة أو إعسار، ردَّت إلى الأول بغير عقد جديد؛ لأن المنع من ردِّها إنما كان لحق الثاني، كما لو شهد بحُريَّة عبدٍ ثم اشتراه فإنه يعتق عليه، ولا يلزمها مهر للأول بحال وإن صدقته،كما لو ارتدت أو أسلمت تحت كافر، أو قتلت نفسها»[1].

---

(١) كشاف القناع (٥/ ٣٤٥).

أدلة الأقوال:

١) أدلة الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة):

احتج الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة على أن الزوج الأول إذا أقام البينة على رجعته لزوجته، فإنها تُسلَّم إليه، ويفرق بينها وبين الثاني بإجماع العلماء على أن الرجعة صحيحة وإن لم تعلم بها المرأة[١]، بدليل أنهم قد أجمعوا على أن الأول أحق بها قبل أن تتزوج، وإذا كانت الرجعة صحيحة كان زواج الثاني فاسداً؛ لأنه تزوج امرأة غيره فلم يصح؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ...﴾[٢] وَالمُحْصَنَةُ: مَنْ لها زوج، وهذه لها زوج وهو الأول[٣].

٢) أدلة المالكية:

استدل المالكية لمذهبهم بما يلي:

أ - ما رواه ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب: أن السُّنَّة مضت في الذي يُطلّق امرأته، ثم يراجعها فيكتمها رَجْعَتها حتى تحل

---

(١) وإن كان في هذا الإجماع نظر؛ فخلاف الظاهرية فيه معروف، إلا عند من لا يعتد بخلافهم.

(٢) النساء: (٢٣ ، ٢٤).

(٣) انظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (٢/ ٣٤)، بدائع الصنائع (٣/ ١٨١)، المجموع (١٧/ ٢٧٥)، كشاف القناع (٥/ ٣٤٥).

فتنكح زوجاً غيره، فإنه ليس له من أمرها شيء، ولكنها من زوجها الآخر[1].

ب- واحتجوا أيضاً بما روي عن عمر ﵁: أنَّ أبا كَنَفٍ طلَّق امرأته وخرجَ مُسافراً، وأشهدَ على رَجعتها قبل انقضاء العِدَّة، ولا عِلْمَ لها بذلكَ حتّى زُوجت، فأتى عمرَ بن الخطاب فكتبَ له: إنْ كانَ دَخلَ بها الآخرُ فهي امرأتُه وإلّا فهي للأوّل..[2][3].

مناقشة الأدلة:

نوقش المالكية في استدلالهم بأثر سعيد بن المسيب بأنه من قول ابن شهاب الزهري وليس من قول سعيد؛ فليس بحجة[4].

وأما استدلالهم بفتوى عمر ﵁ لأبي كنف، فقد أجيب عنه بأن ذلك لم يصح عن عمر ﵁؛ لأن في سنده انقطاعاً، وعلى فرض ثبوته عنه فقد خالفه علي ﵁ فقال: هي للأول دخل بها الآخر أو لم يدخل بها[5].

الخاتمة:

بعد استعراض أقوال الفقهاء ونصوصهم حيال هذه المسألة نلحظ أن

---

(١) رواه ابن حزم في المحلى (١٠/ ٢٢).

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه (٦/ ٣١٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤/ ١٥٩).

(٣) انظر: الاستذكار (٦/ ١٣٦)، بداية المجتهد (٢/ ٦٩).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٦٩)، سبل السلام للصنعاني (٦/ ٢٣٧).

(٥) انظر: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٣٤)، الاستذكار (٦/ ١٣٦).

جمهور الفقهاء (الحنفية والشافعية والمعتمد عند الحنابلة، وأبو بكر الأبهري من المالكية) اتفقوا على:

- أن الزوج الأول إذا أقام البينة على مدّعاه من رجعته لهذه الزوجة في أثناء العدة فإنها تنزع من الزوج الثاني وتُسلّم إلى الأول؛ دخل بها الثاني أو لم يدخل، وينفسخ عقد الثاني، وذكروا في ذلك بعض التفصيلات كما مرَّ من حيث العدة، والمهر في حال الدخول.

- إن لم تكن له بينة على مُدَّعاه، لكن صدقته الزوجة وكذا الزوج الثاني، فإنها أيضاً تسلَّم إلى الأول، وينفسخ عقد الثاني.

- أما إن كذبته ولا بينة له فالقول قولها بغير يمين عند أبي حنيفة والصحيح عند الحنابلة، وعند أبي يوسف ومحمد والشافعية: تستحلف، على تفصيل عندهم في ذلك مرّ ذكره.

أما المالكية: ففرَّقوا بين دخول الثاني بها وعدم دخوله؛ ففي الحالة الأولى: يكون الثاني أحق بها، ولا سبيل للأول عليها.

أما في الحالة الثانية: فلهم روايتان؛ الأولى: أن الأول أحق بها، والثانية: أن الثاني أحق بها، وقد حكي رجوع الإمام مالك عن هذه الرواية، وقال: الأول أحق بها.

وبعد النظر والتأمل في هذه الأقوال وتلك النصوص، وما سيق من أدلة وتعليلات في هذه المسألة، يتضح لنا قوة مذهب الجمهور؛ فرجعة

الزوج الأول مع البيّنة أو تصديقهما صحيحة؛ وإن لم تعلم بها المرأة، وإذا كانت الرجعة صحيحة، كان زواج الثاني فاسداً؛ لأنه تزوج امرأة غيره، والزواج بمَنْ لها زوج- وهي المحصنة- محرّم؛ كما نص على ذلك الله ﷻ.

فالزوجية إذاً قائمة، ونكاح الثاني لها لا تأثير له في إبطال الرجعة لا قبل الدخول ولا بعده[1]، والله ﷻ يقول: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا ...﴾[2]، وقد فعل الزوج الأول ذلك.

وأما ما ساقه المالكية من آثار فقد تُكُلِّم فيها، ولذا مال ابن رشد إلى مذهب الجمهور ؛ فقال عنه -بعد ذكره للخلاف-: «وهو الأظهر إن شاء الله، ويشهد لهذا ما خرجه الترمذي عن سمرة بن جندب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَزَوَّجَهَا اثْنَانِ فَهِيَ لِلْأَوَّلِ مِنْهُمَا...»[3]»[4].

ويقول الصنعاني: «ويشهدُ لكلام الجمهور حديثُ الترمذيِّ عن سَمُرَةَ ابن جُنْدُبٍ أنه ﷺ قال: (أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَزَوَّجَهَا اثْنَانِ فَهِيَ لِلْأَوَّلِ مِنْهُمَا)، فإنه

(١) بداية المجتهد (١/ ٦٩).

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) رواه أحمد (٥/ ٨)، وأبوداود (٢٠٩٠)، والترمذي (١١١٠)، والنسائي (٤٦٨٢) وغيرهم عن سمرة بن جندبٍ رضي الله عنه بلفظ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ زَوَّجَهَا وَلِيَّانِ فَهِيَ لِلْأَوَّلِ مِنْهُمَا...». قال ابن حجر: «حَسَّنَهُ التِّرْمِذِيُّ، وَصَحَّحَهُ أَبُو زُرْعَةَ، وَأَبُو حَاتِمٍ، وَالْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ... وَصِحَّتُهُ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى ثُبُوتِ سَمَاعِ الْحَسَنِ مِنْ سَمُرَةَ». التلخيص الحبير (٣/ ٣٥٨). قلت: لكن ضعفه بعض المحققين من المعاصرين؛ من أجل عنعنة الحسن وتدليسه. انظر: ضعيف أبي داود للألباني (٢/ ٢٠٦).

(٤) بداية المجتهد (١/ ٦٩).

صادقٌ على هذه الصورة»[1].

والله أعلم، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

(١) سبل السلام (٦/ ٢٣٧).



جَرائــــم

الشَّـــرَف

جَرائم الشَّــرف

توطئة:

جاء الإسلامُ بتشريعاتِه الحكيمةِ لحفظِ مصالحِ العبادِ في الدُّنيا والآخِرة، وأعظمُ تلك المصالح الّتي شُرعت لأجلِها الأحكامُ: المصالحُ الضروريّةُ التي لا بد منها، ويجد الإنسانُ نفسَه مضطرًّا إليها؛ بحيث لو فُقدت أو فُقِد واحدٌ منها لفسدت حياتُه، ولاختلّ نظامُها، وهي: حفظُ الدِّينِ، وحفظُ النّفسِ، وحفظُ العقلِ، وحفظُ النّسلِ والعرضِ، وحفظُ المالِ.

وقد حرص الشّارعُ على حفظِ هذه المصالحِ أو الضّروراتِ الخمسِ من جانبِ الوجودِ؛ بتشريع ما يثبِّتُ قواعدَها، ويقرّرُ أركانَها، ويزيدُها رسوخاً في قلوبِ النّاسِ وتصرفاتِهم، كما حرص على حفظِها من جانبِ العدمِ؛ بمنع ما يطرأ عليها من الخلل؛ وذلك بوضعِ الحدودِ والعقوباتِ على من يتعدّى عليها؛ كحدِّ الرِّدَّةِ، والقتلِ، وشربِ الخمرِ، والزِّنا، والسَّرقةِ، وغيرِها[1].

ولا يخفى ما في هذه الحدودِ والعقوباتِ من جلبٍ للخيرِ والمصلحةِ العامّةِ؛ ببسطِ الأمنِ والطمأنينةِ في المجتمعِ المسلمِ؛ فيأمن النّاسُ على أرواحِهم،

(١) انظر: الموافقات للشّاطبيّ (٢/ ٨)، مقاصد الشّريعة لعياض السلمي (ص٣٣).

وأموالِهم، وأعراضِهم، وما فيها أيضاً من درءٍ للشرِّ والمفسدةِ؛ بتطهيرِ المجتمعِ من الفسادِ، وزجرِ المفسدين وردعِهم عن اقترافِ الجرائمِ؛ الّتي تُهدِّدُ أمنَ الجماعةِ، وتُزلزلُ نظامَها.

وحرصاً من الإسلامِ على تطبيقِ هذه الحدودِ والعقوباتِ على وجهِها جعل إقامتَها منوطةً بالحاكمِ المسلمِ أو من ينوبُ عنه من مؤسَّساتٍ قضائيَّةٍ ونحوِها، ولم يجعلْ ذلك إلى آحادِ النّاسِ؛ حتّى لا تعمَّ الفوضى، ولا يقتلَ النّاسُ بعضُهم بعضاً بدعوى إقامةِ الحدودِ، وتطبيقِها.

المسألة:

من الجرائمِ الّتي كثرُ وقوعُها في هذا الزّمانِ، ويحتاجُ النّاسُ إلى معرفةِ حكمِ الله في مرتكبِها: ما يعرفُ بـ(جرائم الشَّرف)؛ كمن يفاجئ ابنتَه أو ابنةَ زوجتِه أو أختَه متلبّسةً بالزنى فيقتلها، أو يقتلُ من يزني بها.

فما هو حكمُ القاتلِ في هذه الصورِ من جرائمِ الشّرفِ؟

أقوالُ الفقهاء:

أوّلاً: قولُ الحنفيّة:

قال الحصفكي: «وفي المجتبى: الأصلُ أنّ كلّ شخص رأى مسلماً يزني يحلُّ له أن يقتله، وإنّما يمتنع خوفاً من أن لا يصدّق أنّه زنى»(١).

---

(١) الدر المختار (٤/ ٦٤).

ثمّ علّق عليه في الحاشية بقوله: «وحاصلُه أنّه يحلُّ ديانةً لا قضاءً؛ فلا يصدّقه القاضي إلا ببيّنة»[1].

وقال ابنُ عابدين: «إذا وجد رجلاً مع امرأة لا تحلُّ له قبل أن يزني بها؛ فهذا لا يحلُّ قتلُه إذا علم أنّه ينزجر بغير القتل؛ سواء كانت أجنبيةً عن الواجد، أو زوجةً له، أو محرماً منه.

أمّا إذا وجده يزني بها فله قتلُه مطلقاً...ثم رأيت في (جنايات الحاوي) الزَّاهدي ما يؤيّده أيضاً؛ حيث قال: رجلٌ رأى رجلاً مع امرأته يزني بها أو يقبّلها أو يضمُّها إلى نفسه وهي مطاوعة فقتله أو قتلهما لا ضمان عليه... ولو رأى رجلاً مع امرأةٍ في مفازةٍ خاليةٍ، أو رآه مع محارمه هكذا ولم يرَ منه الزنا ودواعيه: قال بعض المشايخ: حل قتلُهما. وقال بعضهم: لا يحلُّ حتّى يرى منه العمل؛ أي الزنا ودواعيه، ومثله في (خزانة الفتاوى)»[2].

ثانياً: قولُ المالكيّة:

قال ابنُ بطّال: «وقال ابنُ حبيب: إذا كان المقتولُ محصنًا؛ فالذي ينجي قاتله من القتل أن يقيم أربعة شهداء أنّه فعل بامرأته، وأمّا إن كان المقتول غير محصن فعلى قاتله القوَد، وإن أتى بأربعة شهداء، هذا وجه الحديث عندي-يعني: حديث سعد الآتي في الأدلّة-.

---

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ٦٤).

(٢) حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٣١).

وذكر ابن مُزَيْن عن ابن القاسم: أنّ ذلك في البكر والثيّب سواء؛ يُترك قاتلُه إذا قامت له البيّنة بالرؤية. وقال أصبغ عن ابن القاسم وأشهب: أستحب الدِّية في البِكْر في مال القاتل»[1].

ثالثاً: قولُ الشّافعيّة:

قال الإمام الشّافعي: «فإذا وجد الرّجلُ مع امرأته رجلاً؛ فادّعى أنّه رآه ينال منها ما يوجب الحدَّ، وهما ثيّبان معاً؛ فقتَلَهما أو أحدَهما؛ لم يصدّق، وكان عليه القوَدُ أيّهما قتل، إلّا أن يشاء أولياؤُه أخذَ الدّيةِ أو العفو...ويسعه فيما بينه وبين الله ﷻ قتلُ الرّجلِ وامرأتِه إذا كانا ثيّبين، وعلم أنّه قد نال منها ما يوجب القتل، ولا يصدّق بقوله فيما يسقط عنه القود والعقل، وهكذا لو وَجدَه يتلوَّط بابنه، أو يزني بجاريته لا يختلف...ولو أنّ رجلاً وجد مع امرأتِه رجلاً ينال منها ما يحدُّ به الزاني فقتلهما والرجلُ ثيّبٌ، والمرأةُ غيرُ ثيّبٍ؛ فلا شيءَ في الرّجل[2] وعليه القودُ في المرأة، ولو كان الرجلُ غيرَ ثيّبٍ والمرأةُ ثيّباً كان عليه في الرّجلِ القودُ، ولا شيءَ عليه في المرأة»[3].

قال النّوويُّ: «وقد اختلف العلماء فيمن قتل رجلاً وزعم أنّه وجده قد

---

(١) شرح صحيح البخاري (٨/ ٤٨٠-٤٨١).

* تنبيه: لم أجد للمالكيّة نصّاً في حكمه ديانة إذا لم يقم البيّنة، والله أعلم.

(٢) وذلك لثبوت البينة في هذه الصورة، بخلافه في الصورة الأولى.

(٣) الأم (٦/ ٧٥-٧٦). وانظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٣/ ٤٥٧-٤٥٩).

زنى بامرأته؛ فقال جمهورهم: لا يقبل قوله بل يلزمه القصاص إلا أن تقوم بذلك بيّنةٌ، أو يعترف به ورثةُ القتيل، والبيّنةُ أربعةٌ من عدول الرجال يشهدون على نفس الزنى، ويكون القتيلُ محصناً، وأمّا فيما بينه وبين الله تعالى فإنْ كان صادقاً فلا شيء عليه. وقال بعض أصحابنا: يجب على كلّ من قتل زانياً محصناً القصاصُ ما لم يأمر السلطانُ بقتله. والصوابُ الأوّلُ»[1].

رابعاً: قولُ الحنابلة:

قال ابنُ قدامة: «وإذا قتل رجلاً وادّعى أنّه وجده مع امرأتِه أو أنّه قتله دفعاً عن نفسه أو أنه دخل منزله يكابره على ماله فلم يقدر على دفعه إلا بقتله: لم يقبل قوله إلا ببيّنة، ولزمه القصاص؛ روي نحو ذلك عن علي رضي الله عنه، وبه قال الشافعيُّ وأبو ثور وابنُ المنذر، ولا أعلم فيه مخالفاً».

ثمّ قال: «وإن اعترف الوليُّ بذلك فلا قصاص عليه ولا دية»[2].

وقال ابن تيمية: «ومن رأى رجلاً يفجر بأهله جاز له قتلُهما فيما بينه وبين الله تعالى، وسواء كان الفاجرُ محصناً أو غيرَ محصنٍ، معروفاً بذلك أم لا؛ كما دلّ عليه كلامُ الأصحاب وفتاوى الصحابة، وليس هذا من باب دفع الصائل كما ظنّه بعضهم؛ بل هو من عقوبة المعتدين المؤذين»[3].

---

(١) شرح النووي على مسلم (١٠/ ١٢١).

(٢) المغني (٩/ ٣٣٧).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/ ٥٢١).

أدلّةُ الأقوالِ:

استدلّ الجمهور على ما ذهبوا إليه بجملةٍ من الأدلّة:

١) ما رواه المغيرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «**قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: لَوْ رَأَيْتُ رَجُلًا مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفَحٍ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ؛ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي**»[(١)].

قال الداوديُّ: «قوله ﷺ: (أتعجبون من غيرة سعد) يدلُّ على أنّه حمد ذلك وأجازه له فيما بينه وبين الله»[(٢)].

وقال ابنُ القيّم: «وهذا يحتمل معنيين:

أحدُهما: إقرارُه وسكوتُه على ما حلف عليه سعدٌ أنّه جائزٌ له فيما بينه وبين الله، ونهيُه عن قتلِه في ظاهر الشرعِ، ولا يناقضُ أوّلُ الحديثِ آخرَه.

والثاني: أنّ رسولَ الله ﷺ قال ذلك كالمنكر على سعد... وقد يريد رسول الله ﷺ كلا الأمرين، وهو الأليقُ بكلامِه، وسياقِ القصّةِ»[(٣)].

٢) ما رواه سهل بن سعد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «**أنّ عُويمِراً قال: يَا رَسُولَ الله؛ أَرَأَيْتَ رَجُلًا وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا أَيَقْتُلُهُ فَتَقْتُلُونَهُ أَمْ كَيْفَ يَفْعَلُ؟**»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاريُّ (٤٦٥٤)، ومسلم (١٤٩٩).

(٢) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعينيّ (٢٤/ ٢١).

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ٣٦٢).

(٤) أخرجه البخاريُّ (٤٦٥٤)، ومسلم (١٤٩٩).

قال ابن بطّال: «في قول عويمر: (أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أيقتله فتقتلونه؟) وسكوت النبي ﷺ على ذلك ولم يقل له: لا نقتله؛ دليل على أنّ من قتل رجلاً وجده مع امرأته أنه يقتل به إن لم يأت ببينة تشهد بزناه بها »[1].

٣) ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «**أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنْ وَجَدْتُ مَعَ امْرَأَتِي رَجُلاً أَأُمْهِلُهُ حَتَّى آتِيَ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ؟ قَالَ: نَعَمْ!**»[2].

قال الإمام الشافعيُّ: «فمن قُتل ممّن لم تقم بيّنةٌ بما يُوجبُ قتلَه فعليه القَوَدُ، ولو صُدِّق النّاسُ بهذا أَدْخلَ الرّجلُ الرّجلَ منزلَه فقتلَه، ثمّ قال: وجدته يزني بامرأتي»[3].

٤) ما رواه سعيد بن المسيب: «أنّ رجلاً من أهل الشام يقال له ابنُ خَيْبَرِيّ وجد مع امرأته رجلاً فقتله أو قتلهما معاً؛ فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاء فيه؛ فكتب إلى أبي موسى الأشعري يسأل له علي بن أبي طالب عن ذلك؛ فسأل أبو موسى عن ذلك عليَّ بن أبي طالب؛ فقال له عليّ: «إنّ هذا الشيء ما هو بأرضي عزمت عليك لتخبرني؛ فقال له أبو موسى: كتب إليَّ معاوية بن أبي سفيان أن أسالك عن ذلك فقال عليٌّ:

---

(١) شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٦٤).

(٢) أخرجه مسلم (١٤٩٨).

(٣) الأم (٦/ ١٥٨).

أنا أبو حسن؛ إن لم يأت بأربعة شهداء فليُعط برُمّته »[1].

قال ابنُ عبد البر: «معناه عنده -يعني: مالكاً-: فليسلّمه برمّته إلى أولياء القتيل يقتلونه. وقيل: يسلّم إليهم بحبل في عنقه للقصاص إن لم يُقم أربعة شهدوا عليه بالزنى الموجب للرّجم. وعلى قول علي رضي الله عنه جماعةُ فقهاءِ الأمصارِ وأهلِ الرأي والآثارِ»[2].

٥) ما رُوي عن عمر رضي الله عنه: «أنّه كان يوماً يتغدّى إذ جاءه رجلٌ يعدو وفي يده سيف ملطّخٌ بالدم ووراءه قومٌ يعدُون خلفه، فجاء حتّى جلس مع عمر، فجاء الآخرون فقالوا: يا أمير المؤمنين إنّ هذا قتل صاحبنا، فقال له عمر: ما يقولون؟ فقال: يا أمير المؤمنين إنّي ضربت فخذي امرأتي؛ فإن كان بينهما أحدٌ فقد قتلته! فقال عمر: ما يقول؟ قالوا: يا أمير المؤمنين إنه ضرب بالسيف فوقع في وسط الرّجل وفخِذَي المرأة، فأخذ عمر سيفه فهزه، ثم دفعه إليه وقال: إن عادوا فعُدْ »[3].

قال ابن القيّم: «ولم يفرّق بين المحصنِ وغيرِه»[4].

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١٤١٦).

(٢) الاستذكار (٢٢/ ١٥٢).

(٣) رواه سعيد بن منصور في سننه -كما في المغني (٩/ ٣٣٧)، وزاد المعاد (٥/ ٣٦٢)-، ولم أجده في القسم المطبوع من سننه، والله أعلم.

(٤) زاد المعاد (٥/ ٣٦٢).

الخاتمة:

بعد هذا العرضِ لأقوالِ الفقهاءِ وأدلّتِهم في مسائل جرائمِ الشّرفِ يظهرُ أنّ جمهورَ العلماءِ على أنّ القاتل في هذه الصّورِ إذا لم يُقِمْ بيّنةً بزنى المقتول من زوجته، أو بعض محارمه، ومن يفعل بهنّ الفاحشة، ولم يعترف أولياء المقتول: فإنّ عليه القصاص قضاءً، وأما ديانة (فيما بينه وبين الله تعالى) فلا شيء عليه إذا كان صادقاً في قوله.

فإن أقام البيّنة: فلا شيء عليه قضاءً إذا كان المقتولُ محصناً، وكذا إذا كان غيرَ محصنٍ في قولِ الجمهورِ؛ خلافاً للشّافعيّةِ وبعض المالكيّةِ.

وقولُ الجمهورِ أقوى لأمرين:

الأوّلُ: أنّ النّصوص الّتي دلّت على جوازِ القتلِ ليس فيها استفصالٌ عن المقتولِ، ولا تفريقٌ بين المحصنِ وغيرِ المحصنِ؛ فدلّ ذلك على عمومِ الحكمِ؛ لما تقرّر في أصول الفقه: أنّ ترك الاستفصالِ في حكايةِ الحالِ مع قيامِ الاحتمالِ يجري مجرى العمومِ في المقالِ[1].

الثّاني: أنّ هذا القتلَ ليس حدًّا للزّاني حتّى يفرّق فيه بين المحصنِ وغيرِه، وإنّما هو عقوبةٌ له على تعدِّيه على فراشِ غيرِه، وهتكِ حريمِه، وإفسادِ أهلِه؛

(١) انظر لهذه القاعدة: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي (ص٣٣٧)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٣/ ١٧١)، إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٣٣٠).

ولهذا رُوي عن الزبير ﷺ أنّه لما تخلّف عن الجيش ومعه جاريةٌ له، فأتاه رجلان، فقالا: «أعطنا شيئاً»؛ فأعطاهما طعاماً كان معه، فقالا: «خَلِّ عن الجارية»؛ فضربهما بسيفِه فقطعهما بضربةٍ واحدةٍ[1].

والله أعلم، وصلّى الله على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

(١) انظر: زاد المعاد (٥/ ٣٦٢). وأثر الزّبير ﷺ لم أجد من أخرجه فيما وقفت عليه، والله أعلم.


زيت الفقمة
ومدى شرعية
إدخاله في مجال
التَّداوي كعلاج
أو كمُكمِّل غذائي

زيت الفقمة ومدى شرعية إدخاله
في مجال التَّداوي كعلاج أو مُكمِّل غذائي

توطئة:

لقد أَوْلَت شريعتنا الإسلامية عنايتها، واهتمت اهتماماً بالغاً بمطعوم الإنسان ومشروبه؛ فبيّنت ما يحل منهما وما يحرم، وما هو طيب وما هو خبيث، وما هو نافعٌ وما هو ضارٌّ؛ قال الله ﷻ: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[1].

وإنما كان ذلك الاهتمام وتلك العناية؛ حرصاً من هذه الشريعة الغراء على طِيب مأكل الإنسان وسلامة مشربه، لما لإطابة المطعم والمشرب من أثر عظيم على الإنسان في سلوكه، وحياة قلبه، واستنارة بصيرته، وقبول دعائه؛ يقول ابن تيمية: «ولما كان الله سبحانه وتعالى إنما حرم الخبائث لما فيها من الفساد: إما في العقول، أو الأخلاق، أو غيرها؛ ظهر على الذين استحلوا بعض المحرمات من الأطعمة أو الأشربة من النقص بقدر ما فيها من المفسدة»[2].

وفي هذا البحث نلقي الضوء على نوع من أنواع المطعومات، نبين فيه

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ١٠).

حكم الشرع، وما يترتب على ذلك من أحكام.

المسألة:

زيت الفقمة ومدى شرعية إدخاله في مجال التداوي كعلاج أو كمُكَمِّل غذائي.

قبل البدء في ذكر أقوال الفقهاء في هذه المسألة لا بد من الوقوف على حقيقة حيوان الفقمة إلى أيِّ فصيل ينتمي؟ وهل هو حيوان بري، أو بحري، أو برمائي؟ وهل هو من المباحات الطيبات أو من المحرمات المستخبثات؟ وذلك حتى يتسنى الوقوف على حكم ما يستخلص منه من زيت أو غيره؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وذلك ما نعرض له فيما يلي:

الفقمة أو عجل البحر: حيوان ثديي ينتمي إلى الثدييات يعيش في البحر لكنه يخرج إلى اليابسة من أجل التناسل أو التوالد ووضع الصغار، أو من أجل الراحة من الغوص والذي يعتبر من أمهر حيوانات البحر بعد الحوت، ويتركز وجوده في بعض مناطق بحر الشمال وغرينلاند في نصف الكرة الشمالي، وفي بعض الجزر في نصف الكرة الجنوبي ، ويوجد له عدة أنواع تميزها عن بعضها صفات عديدة مثل: خروف البحر، وبقر البحر.

وهذا الحيوان مهدد بالانقراض نتيجة عمليات الصيد المتوالية؛ حيث يَجدُّ الصيادون في صيده من أجل فرائه ، وكذا من أجل استخلاص الزيت

من لحمه وشحمه [1].

إذاً نستطيع القول: إن الفقمة حيوان برمائي يعيش في البر والبحر، لكنه يقضي معظم وقته في البحر ، ويقتات على الأسماك والأحياء البحرية الأخرى .

أقوال الفقهاء:

اتفق الفقهاء على إباحة السمك بجميع أنواعه إلا الطافي منه، فقد خالف فيه الحنفية؛ يقول النووي: «وقد أجمع المسلمون على إباحة السمك»[2]، ويقول ابن حجر: «ولا خلاف بين العلماء في حِلِّ السمك على اختلاف أنواعه»[3]، وقال ابن عابدين: «ولا يحل حيوان مائي إلا السمك غير الطافي»[4].

أما الحيوان الذي يعيش في البر والبحر، فقد وقع الخلاف فيه، وذلك على النحو التالي:

أولاً: مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أنه لا يحل من الحيوان البرمائي شيء، ولا يحل من حيوان

---

(١) انظر: مجلة الجزيرة ، العدد ١٠٤ لعام ١٤٢٥هـ، موسوعة ويكيبيديا، الموسوعة العربية على شبكة الإنترنت (حيوانات برمائية).

(٢) شرح النووي على مسلم (١٣/ ٨٦).

(٣) فتح الباري (٩/ ٦١٩).

(٤) حاشية ابن عابدين (٥/ ٦١٨).

البحر عموماً إلا السمك بشرط ألا يكون طافياً وإلا حرم كذلك [١].

يقول الكاساني: «فالحيوان في الأصل نوعان: نوع يعيش في البحر، ونوع يعيش في البر، أما الذي يعيش في البحر، فجميع ما في البحر من الحيوان محرم الأكل، إلا السمك خاصة فإنه يحل أكله، إلا ما طفا منه وهذا قول أصحابنا رضي الله تعالى عنهم» [٢].

ثانياً: مذهب المالكية:

ذهب المالكية إلى إباحة جميع أنواع الحيوان الذي يعيش في البر والبحر (البرمائي)؛ كالضفدع والسلحفاة والسرطان ونحو ذلك، قالوا: ولا يشترط تذكيته، إلا أن الإمام مالكاً كره خنزير الماء [٣].

قال أبو سعيد القيرواني: «وتوقف مالك أن يجيب في خنزير الماء، وقال: أنتم تقولون خنزيراً، وقال ابن القاسم: وأنا أتقيه، ولا أرى أكله حراماً» [٤].

ويقول ابن عبدالبر: «قال مالك: لا بأس بأكل كل حيوان البحر، ولا يحتاج شيء منه إلى ذكاة، وهو حلال حيًّا وميتاً، إلا أنه كره خنزير الماء،

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٣٥)، الهداية شرح البداية للمرغيناني(٤/ ٦٩)، تحفة الملوك للرازي (ص٢١٤)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لشيخي زاده (٤/ ١٦٣).

(٢) بدائع الصنائع (٥/ ٣٥).

(٣) انظر: تهذيب مسائل المدونة لأبي سعيد القيرواني (١/ ٢٤٨)، الاستذكار لابن عبد البر (٥/ ٢٨٤)، بداية المجتهد لابن رشد (١/ ٣٨٠).

(٤) تهذيب مسائل المدونة (١/ ٢٤٩).

وقال: أنتم تسمونه خنزيراً» [1].

ثالثاً: مذهب الشافعية:

ذهب الشافعية في الصحيح المعتمد من مذهبهم إلى إباحة جميع أنواع الحيوان الذي يعيش في البر والبحر، إلا الضفدع فإنه لا يحل[2].

يقول الإمام النووي: «قلت: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحل ميتته، إلا الضفدع ، ويُحمل ما ذكره الأصحاب أو بعضهم من السلحفاة، والحية، والنسناس على ما يكون في ماءٍ غير البحر»[3].

وهل تشترط ذكاته أو لا؟

قال الماوردي: «وأما النوع الثالث من الحيوان؛ وهو ما يجمع في عيشه بين البر والبحر من الحيوانات، فينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يكون مُسْتَقَرُّه في البَرِّ، ومَرْعاه من البحر؛ مثل: طير الماء، فهذا من حيوان البَرِّ ويجري عليه حُكْمه (يعني: تشترط ذكاته تبعاً لحيوان البر).

والقسم الثاني: ما يكون مُسْتَقَرُّه في البحر ومرعاه في البَرِّ كالسُّلَحفاة

(١) الاستذكار (٥/ ٢٨٤).

(٢) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٥/ ٦٠)، المجموع للنووي (٩/ ٣٠)، مغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٩٨).

(٣) المجموع (٩/ ٣٣).

فهذا من حيوان البحر، ويجري عليه حُكْمه (يعني: لا تشترط ذكاته تبعاً لحيوان البحر).

والقسم الثالث: ما يستقر في البَرِّ والبحر ويرعى في البَرِّ والبحر، فَيُرَاعى أغلب حاليه»(١).

رابعاً: مذهب الحنابلة:

ذهب الحنابلة إلى أن جميع الحيوانات التي تعيش في البحر فقط ، أو في البر والبحر مباحة، إلا الضفدع والحية والتمساح (٢).

يقول المرداوي: «وجميع حيوانات البحر مباحة، إلا الضفدع والحية والتمساح»(٣).

وهل تشترط التذكية عندهم؟

نعم تشترط ذكاة الحيوان الذي يعيش في البر والبحر، وإلا حرم.

يقول ابن قدامة: «كل ما يعيش في البر من دواب البحر لا يحل بغير ذكاة؛ كطير الماء والسلحفاة وكلب الماء، إلا ما لا دم فيه كالسرطان؛ فإنه يباح بغير ذكاة...؛ وذلك لأن مقصود الذبح إنما هو إخراج الدم منه، وتطييب اللحم

(١) الحاوي الكبير (١٥/ ٦٢ ، ٦٣).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١١/ ٨٣)، الشرح الكبير لابن أبي عمر (١١/ ٨٧)، الإنصاف للمرداوي (١٠/ ٣٦٤)، كشاف القناع للبهوتي (٦/ ٢٠٤).

(٣) الإنصاف (١٠/ ٣٦٤).

بإزالته عنه، فما لا دم فيه لا حاجة إلى ذبحه، وأما سائر ما ذكرنا فلا يحل إلا أن يُذبح؛ قال أحمد: كلب الماء يذبحه، ولا أرى بأساً بالسلحفاة إذا ذبح»[1].

ويقول البهوتي: «فأما السمك وشبهه من حيوانات البحر مما لا يعيش إلا في الماء فيباح بغير ذكاة...ثم قال: وما كان مأواه البحر وهو يعيش في البر ككلب الماء وغيره وسلحفاة وسرطان ونحو ذلك، لم يبح المقدور عليه منه بغير ذكاة» [2].

ويلحظ أن في السرطان عندهم روايتين:

إحداهما: أنه يباح بغير ذكاة؛ لأنه لا دم له سائلة، وهي التي اختارها ابن قدامة كما مرّ، **والثانية**: أنه لا يحل إلا بالذكاة، وصححها ابن مفلح فقال: «والأصح في السرطان أنه لا يحل إلا بالذكاة»[3].

أدلة الأقوال:

١) أدلة الحنفية:

استدل الحنفية لمذهبهم بما يلي:

أ – قول الله ﷻ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾[4].

---

(١) المغني (١١/ ٨٣).

(٢) كشاف القناع (٦/ ٢٠٤).

(٣) المبدع (٩/ ٢١٤).

(٤) المائدة: ٣.

قالوا: فقد نص الله ﷻ على تحريم الخنزير عموماً من غير فصل بين البري والبحري[1].

ب- قول الله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[2].

قالوا: فقد حرم الله ﷻ في هذه الآية الخبائث، وما سوى السمك خبيث؛ كالضفدع والسرطان والحية ونحوها [3].

٢) أدلة المالكية:

استدل المالكية لما ذهبوا إليه بما يلي:

أ - قول الله ﷻ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ﴾[4].

والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ يعني: كل صيد البحر، فكان على عمومه في جميع حيوانه.

والثاني: قوله: ﴿وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ يعني: مطْعومه، فدل على أنَّ جميعه مطعوم[5].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٣٥).

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٣٥)، الهداية شرح البداية (٤/ ٦٩)، البحر الرائق لابن نجيم (٨/ ١٩٦).

(٤) المائدة: ٩٦.

(٥) انظر: حاشية الصاوي (١/ ٢٩٤)، وراجع تقرير هذا الاستدلال في: الحاوي الكبير (١٥/ ٦١-٦٢).

ب- قول النبي ﷺ في البحرِ: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**» [1].

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن فيه تصريحاً من النبي ﷺ بأن ميتة البحر حلال، وهو فصل في محل النزاع، وقد تقرر في الأصول أن المفرد إذا أضيف إلى معرفة كان من صيغ العموم؛ كقوله تعالى: ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ**﴾[2]. وبه نعلم أن قوله ﷺ «ميتته» يعمّ بظاهره كل ميتة مما في البحر؛ فدل على حل جميع ما فيه حيّاً أو ميتاً [3].

وأما عدم اشتراط تذكيته؛ فلِما رواه البيهقي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: «**مَا فِي البَحْرِ شَيْءٌ إِلَّا قَدْ ذَكَّاهُ اللهُ لَكُمْ**»[4].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (١٠٥٨- رواية يحيى الليثي)، وأبوداود (٨٣) ، والترمذي (٦٩)، والنسائي (٥٩) ، وابن ماجه (٣٨٦) وغيرهم ، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح، وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبي ﷺ».

ويقول ابن الملقن: «وقال ابن الأثير في شرح المسند: هذا حديث صحيح مشهور». البدر المنير (١/ ٣٤٨).

(٢) النحل: ١٨.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٦/ ٢٢٣)، الحاوي الكبير (١٥/ ٦٢)، أضواء البيان للشنقيطي (١/ ٥٠)، أحكام البحر في الفقه الإسلامي لعبدالرحمن بن أحمد فايع (ص٦١٣).

(٤) أخرجه البيهقي (١٩٤٤٠). قال ابن الملقن: «هذا الأثر رواه البيهقي من رواية حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار قال: سمعت شيخاً يكنى أبا عبد الرحمن قال: سمعت أبا بكر.. فذكره بلفظه سواء. ورواه أيضاً من رواية شريك عن ابن أبي بشير عن عكرمة عن ابن عباس قال: سمعت أبا بكر يقول: «إن الله ذكى لكم صيد البحر» ثمَّ قال: إسناده ليس بالقويّ». البدر المنير (٩/ ٤١٠).

٣) أدلة الشافعية:

استدل الشافعية لما ذهبوا إليه بما استدل به المالكية من عموم الآية والحديث.

وأما عدم إباحة الضفدع عندهم؛ فلنهي النبي ﷺ عن قتله.

يقول الخطيب الشربيني: «والنهي هو ما صح عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: (**لا تقتلوا الضفادع؛ فإن [نقيقها]**[1] **تسبيح**)»[2].

٤) أدلة الحنابلة:

استدل الحنابلة لمذهبهم بما استدل به المالكية والشافعية من عموم الآية والحديث كما مرّ، واستثنوا الضفدع؛ لنهي النبي ﷺ عن قتله؛ قالوا: فدل ذلك على تحريمه، وأما الحية فلأنها من المستخبثات، وأما التمساح فلأنه ذو ناب يفترس به، وقد نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع [3][4].

---

(١) في مغني المحتاج (٤/ ٢٩٨): (نعيقها)، والصواب المثبت كما في مصادر التخريج.

(٢) مغني المحتاج (٤/ ٢٩٨).

قلت: حديث النهي عن قتل الضفدع: رواه أبو داود (٥٢٦٩) ، والنسائي (٤٣٥٥)، والبيهقي في الكبرى (١٩٤٧٧)، والحاكم (٨٢٦١)، عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي رضي الله عنه «**أن طبيباً سأل النبي ﷺ عن ضفدع يجعلها في دواء، فنهاه النبي ﷺ عن قتلها**». قال الحاكم: «صحيح الإسناد»، وقال البيهقي: «إنه أقوى ما ورد في النهي». قال ابن حجر: «ورواه البيهقي عن عبد الله بن عمرو بن العاص موقوفاً (لاتقتلوا الضفادع فإن نقيقها تسبيح)». التلخيص الحبير (٢/ ٥٨٥).

(٣) أخرجه البخاري (٥٢١٠)، ومسلم (٥٠٩٧).

(٤) انظر: المغني (١١/ ٨٥)، الشرح الكبير (١١/ ٨٧)، المبدع (٩/ ٢٠١).

وأما اشتراط التذكية عندهم؛ فقد عللوا ذلك بأنه حيوان يعيش في البر، له نفس سائله، فلم يبح بغير ذبح كالطير، قالوا: ولا خلاف في الطير فيما علمناه [1].

مناقشة الأدلة:

نوقش الحنفية في استدلالهم بقول الله ﷻ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ على حرمة جميع حيوان البحر إلا السمك من وجهين:

الأول: أن مطلق اسم الخنزير لا ينطلق لغة ولا عرفاً إلا على خنزير البر، فإن أُريد به غيره قيل: خنزير الماء مقيداً به، فوجب أن يحمل حكمه على إطلاقه.

الثاني: أن اسمه لو أطلق عليها (يعني خنازير الماء) لخُصَّ تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام: «**الحل ميتته**»[2].

وأما استدلالهم بقوله ﷻ: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ على أن ما سوى السمك خبيث، فقد أجيب عنه: بعدم التسليم بأن ما سوى السمك من حيوانات البحر خبيث، ومجرد التسمية للحيوان البحري بالسرطان أو الحية لا يوجب التشابه في الحكم، وإلا للزم منه أن من سمّى الحرام باسم شيءٍ حلالٍ يصبح حلالاً لمجرد التسمية، أو سمَّى الحلال باسم شيءٍ محرمٍ يصبح حراماً لمجرد التسمية؛ وهذا معلوم البطلان، ثم إنَّ هذا الادِّعاء المطلق بأن ما

---

(١) انظر: المغني (١١/ ٨٣).

(٢) انظر: الحاوي الكبير (٥/ ٦١).

سوى السمك خبيث لا يُرد به عموم الأدلة الصريحة في عموم ميتة البحر [1].

وأما استدلال المالكية بقول الله ﷻ: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعٗا لَّكُمۡ﴾ على إباحة كل صيد البحر، وأنَّ جميعه مطعوم، فقد أجاب الحنفية عنه: بأن الصيد المذكور في الآية محمول على الاصطياد، وهو-الاصطياد- مباح فيما لا يحل [2].

وأجابوا عن استدلالهم بقول النبي ﷺ فِي البَحرِ: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**»: بأن الميتة المذكورة في الحديث محمولة على السمك خاصة وهو حلال مستثنى من ذلك؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتانِ وَدَمانِ؛ أَمَّا الْمَيْتَتانِ فَالسَّمَكُ وَالجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالكَبِدُ وَالطُّحَالُ**»[3].

وأما استدلالهم بأثر الصديق ﵁: «مَا فِي الْبَحْرِ شَيْءٌ إِلَّا قد ذكاه الله لكم» على عدم اشتراط التذكية، فقد أجيب عنه بأنه محمول على ما لا يعيش إلا في البحر كالسمك وشبهه؛ لأنه لا يتمكن من تذكيته؛ لأنه لا يذبح

---

(١) انظر:المحلى لابن حزم (٧/ ٣٩٤)،أضواء البيان (١/ ٥٢) أحكام البحر في الفقه الإسلامي (ص٦٠٧).

(٢) الهداية شرح البداية (٤/ ٦٩).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٣٦)، الهداية شرح البداية (٤/ ٦٩).

والحديث: أخرجه أحمد (٥٧٢٣)، وابن ماجه (٣٣١٤)، والدارقطني (٤/ ٢٧١)، والبيهقي (٢٠١٨٩) من حديث ابن عمر ﵄. والصحيح أنه موقوف على ابن عمر، إلا أن له حكم المرفوع. انظر: سنن البيهقي (١/ ٢٥٤)، البدر المنير (١/ ٤٤٨)، زاد المعاد (٣/ ٣٤٤)، التلخيص الحبير (١/ ١٦١، ١٦٢).

إلَّا بعد إخراجه من الماء، وإذا خرج مات[1].

الخاتمة:

بعد هذا العرض لمذاهب الفقهاء وأقوالهم وما ساقوه من أدلة لبيان حكم هذا الحيوان، وما كان على شاكلته مما يعيش في البر والبحر، نجد أن الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) قد اتفقوا على إباحة حيوان البر والبحر (البرمائي) وساقوا أدلة قوية صريحة في الدلالة على ذلك، لكنهم اختلفوا في بعض أنواعه؛ فالمالكية أباحوا جميع حيوانه دون تذكية، لكن مع كراهة الخنزير، والشافعية أباحوه لكن مع استثناء الضفدع على تفصيل عندهم في التذكية، بينما أباحه الحنابلة بشرط تذكيته لكن مع استثناء الضفدع والحية والتمساح، وهو استثناء وجيه بالنظر إلى ما ساقوه من أدلة وتعليلات، تجعل النفس تميل إلى قولهم واختيارهم في هذه المسألة، والله تعالى أعلم.

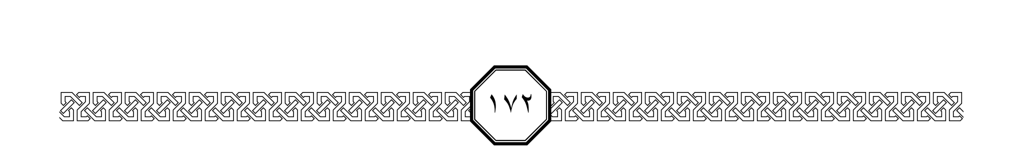
إذاً نستطيع أن نخلص إلى أن هذا الحيوان (فقمة البحر) حلال مباح، لكن لا بد من تذكيته (على ما قاله الحنابلة)، ومن ثمّ يكون ما يُستخلص منه من زيت أو غيره طاهراً مباحاً تبعاً لأصله.

والله أعلم وصلى الله وسلم وبارك على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) المغني (١١/ ٨٣).


موت الدماغ دون
القلب هل يعتبر
موجباً للحكم بموت
صاحبه أو لا؟



موت الدماغ دون القلب
هل يعتبر موجباً للحكم بموت صاحبه أو لا؟

توطئة:

إنّ من أهم النوازل النازلة، والحوادث الحادثة في عصرنا هذا، نازلة ما يسمَّى بـ(موت الدماغ)؛ ذلك لأن أمارات الموت في السابق كانت معلومةً بل ومحسوسةً عند الفقهاء وغيرهم، حتى اكتُشفت هذه الأمارة الخفيّة على يد مجموعة من الأطباء الفرنسيين عام ١٩٥٩م، وأُجريت حولها الأبحاث والدراسات، ووضُعت لها ضوابط ومواصفات، واعتمدها جُلُّ الأطباء المعاصرين كعلامةٍ على انتهاء الحياة الإنسانية، ومِنْ ثَمَّ ثار حولها جدل كبير، وخلاف عريض، ليس على مستوى كبار العلماء فحسب، وإنما على مستوى مجامع الفقه الدولية، ودور الإفتاء للبلدان الإسلامية، بل حتى على مستوى القوانين الدولية، فهناك بلدان تعدُّ قوانينُها موتَ الدماغ دون موت القلب موتاً حقيقياً تترتب عليه آثاره، بينما هناك دول أخرى تنص قوانينها على عدم اعتباره موتاً حقيقياً، وأنّ التعدي على المريض والحالة هذه يُعد جُرماً وجناية يعاقب عليها(١).

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي (ص٣٤٢).

المسألة:

موت الدماغ دون القلب هل يعتبر موجباً للحكم بموت صاحبه؟

في خضم هذا الجدل الدائر، وذلك الخلاف المتسع حول هذه النازلة، نحاول من خلال هذا البحث إلقاء الضوء عليها موضحين وملخصين وجهة نظر العلماء والفقهاء حيالها من الناحية الشرعية، لكن قبل الولوج إلى خلاف العلماء وأقوال الفقهاء، ينبغي أولاً أن نقف على مبحثين مهمين، وهما:

المبحث الأول: علامة الموت عند الأطباء.

المبحث الثاني: علامة الموت عند الفقهاء.

المبحث الأول
علامة الموت عند الأطباء

يرى أكثر الأطباء المعاصرين أن موت الدماغ علامة على الموت، وأن من تلفت خلايا دماغه، وتعطلت جميع وظائفه، لاسيما وظائف جذع المخ، فقد نزل به الموت، وأصبح في عداد الموتى.

وأول من لفت النظر إلى هذا الموضوع (موت الدماغ) مجموعة من الأطباء الفرنسيين عام ١٩٥٩م، حيث تكلموا عن موت الدماغ، وأنه علامة من علامات الموت فيما يسمَّى بـ(مرحلة ما بعد الإغماء)، ثم تبعهم

في ذلك جامعة هارفرد الأمريكية عام ١٩٦٧م، وكانت هذه الجامعة ممثلة في فريق طبي تابع لها، أول من وضع المواصفات العلمية والطبية الخاصة بتحديد موت الدماغ، ثم أخذت الأبحاث بعد ذلك تتسع وتنتشر، وعقدت المؤتمرات والندوات واضعة ضوابط لما يسمى بموت الدماغ[١].

وحتى يستقيم السير في هذا المبحث ، لا بد من النظر إليه من جانبين:

الجانب الأول: الأجزاء الرئيسة للدماغ، وكيفية حدوث موت الدماغ:

يتكون الدماغ من ثلاثة أجزاء رئيسة:

الجزء الأول: المخ: ووظيفته تتعلق بالتفكير والذاكرة والإحساس.

الجزء الثاني: المخيخ: ووظيفته تتعلق بتوازن الجسم.

الجزء الثالث: جذع المخ: وهو أهم هذه الأجزاء؛ لأنه هو المركز الأساسي للتنفس، والتحكم في القلب ونبضاته، والتحكم في الدورة الدموية.

فعند أكثر الأطباء، يحصل الموت إذا أُصيب جذع المخ؛ لأنه هو المتحكم في جهاز التنفس والقلب والدورة الدموية، فإذا توقف جذع المخ عن العمل، فهذا يؤدي لا محالة إلى توقف القلب والدورة الدموية والتنفس ولو بعد حين.

أما إذا أُصيب المخ أو المخيخ، فهذا لا يعني حصول الموت، وإنما يحيى الإنسان حياة يسميها الأطباء حياة جسدية نباتية، يتغذى ويتنفس وقلبه

---

(١) انظر: فقه النوازل لبكر أبو زيد (١/ ٢١٩)، المسائل الطبية والمعاملات المالية المعاصرة لخالد المشيقح (ص١٨).

ينبض، وقد يمكث على هذه الحال سنوات؛ لأن وظيفة المخ تتعلق بالذاكرة والإحساس والتفكير، فإذا أصيب فات على الإنسان التفكير والإحساس والذاكرة، لكنه يبقى حياً، وقد وُجد من المرضى من مكث على هذه الحالة عشر سنوات ، لكنه فاقد للوعي.

وكذا المخيخ لو مات فغايته أن يفقد الإنسان توازن جسمه، وهذا لا أثر له في حدوث الموت[1].

إذاً يبقى جذع المخ هو المؤثر والعلامة الفاصلة من وجهة نظر الأطباء المعاصرين على موت الإنسان، وغالباً ما يكون موت جذع المخ، أو إصابته بسبب الحوادث؛ حوادث السيارات، أو القطارات أو الطائرات، وما يحصل فيها من ارتطام، واصطدام بهذا الجزء البالغ الأهمية من المخ[2].

الجانب الثاني: علامات موت جذع المخ عند الأطباء:

نظراً لأن جذع المخ يُمثِّل الجزء الأهم والرئيس في المخ، وأنَّ تلفه أو إصابته يترتب عليه موت الدماغ وتلفه، فقد ذكر العلماء والأطباء جملةً من العلامات والمواصفات التي يُستدل بها على تلف هذا الجزء المهم، أُجملها

(١) انظر: أجهزة الإنعاش لمحمد علي البار -ضمن أبحاث مجلة مجمع الفقه الإسلامي- (ع٢/ ج٢/ ص٤٤٠)، تهافت موت الدماغ لوسيم فتح الله (ص٤)، المسائل الطبية (ص١٨)، فقه النوازل (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: المصادر السابقة.

فيما يلي:

١- الإغماء الكامل، وعدم الاستجابة لأي مؤثرات لتنبيه المصاب، مهما كانت رسائل التنبيه قوية ومؤلمة.

٢-عدم الحركة.

٣-عدم التنفس لمدة ثلاث أو أربع دقائق بعد إبعاد أجهزة الإنعاش والتنفس.

٤- عدم وجود الأفعال المنعكسة من جذع الدماغ ، والتي تدل على نشاط الجهاز العصبي مثل:

أ) عدم حركة حدقتي العينين مع الضوء الشديد.

ب) لا يرمش المصاب رغم وضع قطعة من القطن على قرنية العين.

ج) لا تتحرك مُقلة العين رغم إدخال ماء بارد في الأذن.

د) لا يُقطِّب المصاب جبينه رغم الضغط على الجبين بالإبهام.

هـ) عدم التحكم أو الكحة عند لمس الحنك وباطن الحلق بالإبهام.

٥- عدم وجود أي نشاط كهربائي في رسم المخ بطريقة معروفة عند الأطباء[1].

فالحاصل: أن هذه العلامات وغيرها يستدل بها الأطباء على موت جذع المخ وبالتالي موت الإنسان.

---

(١) انظر: موت الدماغ لمحمد البار- مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٣)، المسائل الطبية (ص١٩).

هكذا يقول جلّ الأطباء[1]، ومن ثمَّ يصدرون حكمهم بالموت على هذا الإنسان الذي مات جذع المخ لديه.

المبحث الثاني
علامة الموت عند الفقهاء

أولاً: حقيقة الموت وماهيته:

الموت في اللغة: ضد الحياة، يقال: مات يموت، ويَمات ويَميتُ، فهو مَيْتٌ، وميِّتٌ: ضِدُّ حَيٍّ، ويجمع على: أمْواتٌ، ومَوْتَى، ومَيِّتون، ومَيْتون [2].

ومن أسمائه: المَنون، والحَتْف، والسَّام، والحِمام، والرَّدى، والهلاك[3].

يقول ابن فارس: «الميم والواو والتاء: أصل صحيح يدل على ذهاب القوة من الشيء، منه الموت: خلاف الحياة»[4].

---

(١) من الأطباء من يرى ظنية بعض هذه العلامات، وأنها ليست قطعية في بعض الحالات؛ يقول الطبيب أحمد شوقي إبراهيم -تحت عنوان: (ما هي علامات موت الدماغ؟)-: «ليس لدينا من العلم في ذلك إلا رسم المخ الكهربائي، وهو قطعي في معظم الحالات، ولا يكون كذلك في بعض الحالات؛ كحالات التسمم بالأدوية المنومة مثلاً». الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها (ص٣٧٦).

(٢) انظر: مختار الصحاح للرازي (ص٦٤٢)، المصباح المنير للفيومي (٢/ ٥٨٣)، القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص٢٠٦).

(٣) انظر: الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة للجياني (ص١١٣).

(٤) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٨٣).

والموت في الاصطلاح: «هـو مفارقة الروح للبدن». كذا عرّفه الإمـام النووي، وشارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي، وابن القيم، وابن حجر ، وغيرهم من أهل العلم[1]. فمتى فارقت الروح بدن الإنسان، حصل الموت، وانقطعت الحياة.

وهذا المعنى للموت، هو الذي تقتضيه الأدلة الشرعية، فقد قال الله ﷻ: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[3]، فدلّ ذلك على أن الحياة إنما حصلت بنفخ الروح، ومفهوم المخالفة يقتضي أنَّ الموت لا يحصل إلا بمفارقة تلك الروح للبدن[4].

أما من السُّنَّة: فحديث البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «**خَرَجْنا مَعَ رَسُولِ الله ﷺ في جَنازَةِ رَجُلٍ مِنَ الأَنصَارِ، فَانْتَهَينا إِلى القَبْرِ، فَجَلَسَ النَّبِيُّ ﷺ وَجَلَسْنا حَوْلَـهُ**...» إلى أن قـال: «**ثُمَّ قَـالَ رَسُـولُ الله ﷺ** -في شـأن قبـض روح المؤمن-: **فَتَخْرُجُ تَسِيلُ كَما تَسِيلُ القَطْرَةُ مِنْ فِـيِّ السِّقَاءِ، فَيَأْخُذُهَا** -أي مَلَكُ المَوْتِ-...» الحديث[5].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٦٤)، المجموع للنووي (٥/ ١٠٥)، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي (٩٤)، الروح لابن القيم (ص٧٤)، فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣٨٩).

(٢)الأنبياء:٩١.

(٣)التحريم: ١٢.

(٤) انظر: المسائل الطبية (ص١٦).

(٥) أخرجه أحمد (٤/ ٢٨٧).

فقول النبي ﷺ: «فتخرج تسيل» فيه دلالة واضحة على أنَّ حصول الموت يكون بخروج الروح من البدن، ومفارقتها له[1].

ويدل على ذلك أيضاً حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: «**لَمَّا دَخَلَ رَسُولُ الله ﷺ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ، وَقَدْ شَقَّ بَصَرُهُ فَأَغْمَضَهُ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ البَصَرُ**»[2].

يقول ابن تيمية: « فقد استفاضت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بأن الأرواح تُقْبض وتُنعَّم وتُعذَّب، ويقال لها: اخرجي أيتها الروح الطيبة»[3].

قلت: وعلى ذلك تواردت تعاريف الفقهاء للموت في مصنفاتهم، يقول الدكتور بكر أبو زيد: «هذه هي حقيقة الوفاة عند الفقهاء، وتكاد كلمتهم تتوارد على هذا، ولم يتم الوقوف على خلافه في كلامهم من أنه: مفارقة الروح البدن، بل هو حقيقة شرعية لا يُعلم فيها خلاف»[4].

ثانياً: أمارات الموت عند الفقهاء:

بعد أن قرر الفقهاء حقيقة الموت وماهيته، نبَّهوا على الأمارات التي يُستدل بها على مفارقة الروح للبدن، إذْ إدراك كُنْه الموت مُتعذِّر ، فتأتي

---

(١) انظر: فقه النوازل (١/ ٢٢٢)، المسائل الطبية (ص١٧).

(٢) أخرجه مسلم (٢١٦٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٢٣).

(٤) فقه النوازل (١/ ٢٢٢).

الأمارات دالة عليه، ومن ثمَّ تترتب عليه الآثار الشرعية.

وقد أرشد النبي ﷺ إلى أمارةٍ دالةٍ على مفارقة الروح للبدن، وهي شخوص البصر؛ ففي حديث أم سلمة رضي الله عنها السالف الذكر، يقول عليه الصلاة والسلام: «إن الروح إذا قبض تبعه البصر».

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على أن شخوص البصر ناتج عن خروج الروح؛ لأنها إذا خرجت تبعها البصر.

ويذكر الفقهاء أمارات أخرى في كتاب الجنائز من مصنفاتهم، وقفوا عليها من خلال التجربة واستقراء الحوادث، فهي ليست من قبيل القطعية واليقين، ولكنها من قبيل الأمور الظاهرة التي تُدرَكُ بالحسِّ والمشاهدة، ولذا نبهوا على ضرورة التيقن من تحقق الموت، وإلا فالأصل فيه الحياة؛ يقول ابن قدامة: «وإذا تُيقن الموت وُجِّه إلى القبلة، وأُغمضت عيناه»[1].

ويقول النووي: «فإن شك بأن لا يكون به علة، واحتمل أن يكون به سكتة، أو ظهرت أمارات فزع، أو غيره؛ أُخِّر إلى اليقين ، بتغير الرائحة أو غيره»[2].

ويقول ابن القيم: «إذا شك هل مات مورثه فيحل ماله، أو لم يمت،

---

(١) المغني (٢/ ٣٠٧).

(٢) روضة الطالبين (٢/ ٩٨).

لم يحل له المال حتى يتيقن موته »[1].

وهكذا نجد أن الفقهاء ينصُّون على ضرورة تيقن الموت، وأنه لا يعتبر في ذلك الشكّ أو غلبة الظن.

وفيما يلي أُجمل ما ذكره الفقهاء من أماراتٍ للموت، وذلك على النحو التالي:

١ - توقف النفس.

٢ - استرخاء القدمين مع عدم انقباضهما وانتصابهما.

٣ - انفصال الكَفَّين عن الذراعين؛ فإنها في حال الحياة متمسكة بالذراع، لكن إذا مات الميت انفصل كفه عن ذراعه فينفصل زِنده.

٤ - انخساف صِدغيه إلى الداخل.

٥ - ميل الأنف واعوجاجه.

٦ - امتداد جلدة الوجه.

٧ - تقلُّص خِصيتيه إلى الأعلى مع تدلّي الجلدة.

٨ - برودة البدن.

٩ - انفراج شفتيه فلا ينطبقان.

---

(١) بدائع الفوائد (٣/ ٧٩٠).

إلى غير ذلك من الأمارات التي يستدل بها على خروج الروح[1].

هذه إذاً علامات الموت بين الأطباء والفقهاء، بقي لنا أن نعرف كلمة الشرع وفقهاء الشريعة في هذه العلامة الحادثة التي اكتشفها الأطباء -موت الدماغ-، ومن ثم يصدرون حكمهم بالموت على من أصيب بها، وهو ما نعرض له فيما يلي:

أقوال الفقهاء:

لقد اتفق العلماء والأطباء على أنَّ من مات دماغه وتوقف قلبه عن النبض توقُّفاً كُلِّياً، أنه يُحكم عليه بالموت؛ لأن هذه العلامات تدل على مفارقة الروح للجسد، وهذه هي حقيقة الموت.

واتفقوا كذلك على أن من طرأ على دماغه ما يمنعه من أداء مهمته، وكان العارض معلوماً، ويُعلم زواله ولو بعد حين، أنه يحكم بحياته، فلا يجوز التعدي عليه بشيء[2].

وإنما الخلاف بينهم فيما إذا مات جذع الدماغ، ولا يزال القلب ينبض،

---

(١) انظر: المغني (٢/ ٣٠٧)، روضة الطالبين للنووي (٢/ ٩٨)، البحر الرائق لابن نجيم (٢/ ١٨٣)، مغني المحتاج للخطيب الشربيني (١/ ٣٢٢)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/ ٣٤٣)، حاشية ابن عابدين (٢/ ١٨٩)، منح الجليل شرح مختصر خليل لعلّيش (١/ ٤٩٢)، فقه النوازل (١/ ٢٢٦)، شرح فقه النوازل للدكتور سعد الخثلان (١٧٢)، المسائل الطبية (ص١٧).

(٢) انظر: الإفادة الشرعية في بعض المسائل الطبية لوليد السعيدان (ص٦٦)، أحكام الجراحة الطبية (ص٣٤٥).

فهل هذا كافٍ في الحكم عليه بالموت شرعاً، أو لا؟

لأهل العلم في ذلك قولان:

القول الأول: أن موت جذع الدماغ للشخص دون قلبه لا يُعدّ موتاً، بل لا بد من توقف قلبه عن النبض أيضاً.

وهو قول أكثر الفقهاء والباحثين المعاصرين، وهو الذي قرره المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة بمكة المكرمة عام ١٤٠٨هـ، وقرره أيضاً مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية [١].

جاء في قرار المجمع الفقهي: «المريض الذي رُكِّبت على جسمه أجهزة الإنعاش، يجوز رفعها، إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطُّلاً نهائيًّا، وقررت لجنة من ثلاثة أطباء اختصاصيين خبراء أن التعطل لا رجعة فيه، وإن كان القلب والتنفس لا يزالان يعملان آليًّا، بفعل الأجهزة المركبة. لكن لا يحكم بموته شرعًا، إلا إذا توقف التنفس والقلب توقُّفًا تامًّا بعد رفع هذه الأجهزة».

القول الثاني: إذا ثبت طبياً أن جذع المخ قد مات، فإن هذا الشخص يحكم عليه بالموت حقيقة، ولا يشترط توقف القلب عن النبض.

وهو قول بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين، وقرره المجمع الفقهي

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص٣٤٤)، شرح فقه النوازل (ص١٧٤).

التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[1].

يقول الدكتور أحمد شرف الدين: «ولما كان المخ يسيطر على المراكز العصبية العليا في الإنسان وبالتالي إدراكه، وفي تناسق وظائف أعضاء الجسم، فإن الإنسان يفقد بموت مخه كل الصفات التي تتميز بها الحياة الإنسانية الطبيعية، ويُعدُّ في حكم الموتى طبًّا، وليس في مقدور بشر بعد ذلك أن يعيد الحياة الطبيعية إليه»[2].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه بأدلةٍ، منها:

١) قول الله ﷻ: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴾[3].

وجه الدلالة: أن قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ ﴾ معناه: أيقظناهم، وهذا يدل على أن مجرد فقد الإحساس والشعور لا يعتبر وحده دليلاً كافياً للحكم

---

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٣/ ج٢/ ٨٠٩)، أحكام الجراحة الطبية (ص٣٤٤).

(٢) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية (ص١٦٨).

(٣) الكهف: ٩-١٢.

بموت الإنسان؛ لأن هولاء النفر فقدوا الإحساس والشعور ولم يعتبروا أمواتاً، والحكم باعتبار موت الدماغ موتاً، مبني على فقد المريض للإحساس والشعور، وقد دلّت الآية الكريمة على عدم اعتباره رغم طول الفترة الزمنية التي مضت على أهل الكهف (ثلاثمائة عام وزيادة تسع)، فمن باب أولى ألا يعتبر في المدة الوجيزة المشتملة على بضعة أيام يزول فيها الشعور والإحساس بسبب موت الدماغ وتلفه[1].

٢) قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) [2].

وجه الدلالة: أن اليقين في هذه الحالة المختلف فيها هو حياة المريض باعتبار الأصل، ولأن قلبه ينبض، والشك في موته؛ لأن دماغه ميت، فوجب اعتبار اليقين الموجب للحكم بحياته، حتى نجد يقيناً مثله يوجب علينا الحكم بموته.

٣) قاعدة (الأصل بقاء ما كان على ما كان)[3].

وجه الدلالة: أن الأصل أن المريض حي؛ فنبقى على هذا الأصل حتى نجزم بزواله.

٤) الاستصحاب.

ووجهه: أن حالة المريض قبل موت الدماغ متفق على اعتباره حياً فيها،

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص٣٤٧).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٥٠)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٥٦).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٥١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٥٧).

فنحن نستصحب الحكم الموجود فيها إلى هذه الحالة التي اختلفنا فيها، ونقول: إنه حيٌّ لبقاء نبضه، وقد تقرر في الأصول أن الاستصحاب من مصادر الشرع المعتبرة، إلا إذا قام دليل على خلافه.

٥) إن حفظ النفس يعتبر من مقاصد الشريعة الضرورية التي تجب المحافظة عليها، ولا شك أن الحكم باعتبار المريض في هذه الحالة حيّاً فيه محافظة على النفس، وذلك يتفق مع هذا المقصد العظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، والعكس بالعكس[١].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على ما ذهبوا إليه بأدلةٍ، منها:

١) أن المولود إذا لم يصرخ لا يعتبر حيًّا ، ولو تنفس أو بال أو تحرك، كذا قال الإمام مالك ، فما لم يكن الفعل إراديًّا؛ استجابة لتنظيم الدماغ، لا يُعتبر أمارة حياة. اهـ[٢].

قالوا: وهذا واقع فيمن مات دماغه، فيأخذ حكم المولود الذي لم يصرخ.

٢) أن الأطباء هم أهل الاختصاص والخبرة في هذا الفن، وهم مؤتمنون

---

(١) انظر هذه الأدلة في: المسائل الطبية (ص٢٠)، أحكام الجراحة الطبية (ص٣٤٦) وما بعدها، الإفادة الشرعية (ص٦٧) وما بعدها، شرح فقه النوازل (ص١٧٣) وما بعدها، حقيقة الموت والحياة لتوفيق الواعي (من بحوث ندوة الحياة الإنسانية ص٤٧٨)، فقه النوازل (١/ ٢٣٢).

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٢/ ج١/ ٤٨٣، ٤٩٨)، جامع الفتاوى الطبية لعبد العزيز بن فهد بن عبد المحسن (ص٢٤١).

في هذا المجال، فينبغي تصديقهم، وقبول قولهم فيما يختص بوظيفتهم وقد قال الأطباء: إذا رفض المخ قبول التغذية مات الإنسان[1].

٣) أنه قد أوصت بهذا ندوة (الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها)، المنعقدة في الكويت، وأفتت به بعض دور الإفتاء؛ كمصر، ومجمع الفقه الإسلامي، وقررته المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت[2].

مناقشة الأدلة:

نوقش أصحاب القول الثاني[3] فيما استدلوا به من أدلة، وذلك كما يلي:

١) القول بأن المولود الذي لم يصرخ لا يعتبر حيّاً، ولو تنفس أو بال أو تحرك، محل خلاف بين الفقهاء، وليس موضع اتفاق، ثم إن قياس الميت دماغياً عليه، قياس مع الفارق؛ لأن المولود مشكوك في حياته، بخلاف المصاب بموت الدماغ؛ إذِ الأصل حياة المريض، ولا ينتقل عن هذا الأصل إلا بيقين[4].

٢) القول بأن الأطباء هم أهل الاختصاص والخبرة في هذا الفن وقد قالوا: إذا رفض المخ قبول التغذية مات الإنسان.

---

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (ع٢/ ج١/ ص٤٨٤، ٤٩٨، ٥٠٦).

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه لمنظمة المؤتمر الإسلامي (ع٣/ ج٢/ ٥٤٥ص)، جامع الفتاوى الطبية (ص٣٤٣).

(٣) لم أجد فيما وقفت عليه من مراجع مَنْ ناقش أدلة القول الأول.

(٤) انظر: جامع الفتاوى الطبية (ص٢٤١).

جوابه: أن أهل الطب لم يتفقوا على ذلك، بل خالف بعضهم، ولم يوافقوا على اعتبار موت الدماغ موتاً حقيقياً، وهذا الخلاف يجعل الاحتمال يتطرق إلى ما قرره الموافقون، وإذا تطرق إليه الاحتمال سقط اعتبار قولهم، ولم يَقْوَ على الانتقال من الأصل الذي هو الحياة إلى الطارئ الذي هو الموت[1].

وفتوى البعض به لا تُعدُّ حجة؛ إذ الحجة فيما ساقوه من أدلة وبراهين، وهي محل نظر كما مرّ.

الخاتمة:

بعد هذا العرض الموجز لاتجاهات العلماء تجاه هذه المسألة، وما ساقه كل فريق من أدلة على رجحان ما ذهب إليه، تميل النفس إلى القول الأول الذي اعتمده مجمع الفقه لرابطة العالم الإسلامي من عدم اعتبار موت الدماغ موتاً حقيقياً، تترتب عليه آثاره؛ إذ لا تزال هذه المسألة محل خلاف بين الأطباء، وأن علاماتها أو جُلَّها ظنيَّة، ولم تكتسب اليقين بعد، وقاعدة الشرع المستمرة (اليقين لا يزول بالشك)، وأقل ما يقال في موت الدماغ: إنه محل شك وتردد، وإذا كان الأمر كذلك فلا يحكم بالموت بناءً عليه، وقد وجد بالفعل حالات يقرر فيها الأطباء موت الدماغ، ثم يكتب الله ﷻ لها الحياة:

يقول الدكتور محمد سليمان الأشقر: «سمعت مؤخراً سنة ١٩٩٨م من هيئة الإذاعة البريطانية أن إنساناً بقي تحت أجهزة الإنعاش لثماني سنوات،

(١) انظر: فقه النوازل (٢٣١).

وأنه بعد ذلك بدأ يستعيد وعيه، ثم استعاد عافيته بعد أن قرر الأطباء أنه لا يمكن عوده إلى الحياة» اهـ[1].

ويقول الدكتور بكر أبو زيد: «حكم جمع من الأطباء على شخصية مرموقة بالوفاة؛ لموت جذع الدماغ لديه، وأوشكوا على انتزاع بعض الأعضاء منه، لكنَّ ورثته منعوا من ذلك، ثم كتب الله له الحياة، وما زال حياً إلى تاريخه»[2].

ويؤكد ذلك أيضاً أن هناك أطفالاً يولدون بلا مخٍّ أصلاً، وعاش بعضهم على حالته أكثر من عشر سنوات، وهذا يدل دلالةً واضحةً على أن موت الدماغ لا يعتبر موجباً للحكم بالوفاة؛ إذ لو كان كذلك لما عاش هؤلاء لحظة واحدة بدون المخ الذي يعتبر موته أساساً في الحكم بموت الدماغ[3].

وقد نشرت جريدة (المسلمون) نماذج لعدد من هؤلاء الأطفال الذين ولدوا بلا مخ وقرر الأطباء أنهم لا يعيشون أكثر من أسبوعين، ومنهم من عاش إلى وقت نشر الخبر خمس سنوات، ومنهم من عاش إلى وقت نشر الخبر اثنتي عشرة سنة[4].

وأيضاً ذكر الدكتور سعد بن تركي الخثلان: أن أحد الباحثين – يُدْعى

---

(١) أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي (هامش ص٨٥).

(٢) حكم الانتزاع لعضو من مولود حي عديم الدماغ لبكر أبو زيد (ص٣).

(٣) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص٣٥٣)، الإفادة الشرعية في بعض المسائل الطبية (ص٦٩).

(٤) أحكام الجراحة الطبية (هامش ص٣٥٣).

يوسف الأحمد- له رسالة دكتوراه ناقش فيها هذه المسألة، وأنها من أحسن ما كُتب فيها، وأنه استقصى فيها النظر في هذه المسألة، وتفرغ أياماً لمراقبة أحوال المرضى، والاتصال بالأطباء وسؤالهم، ومن ضمن ما سجَّله في رسالته: أنه وقف على حالات، ورأى فيها حالات المتوفين دماغياً، كيف أنّ حرارة الجسم عندهم مستقرة على سبع وثلاثين، ومعلوم أن الميت يبرد جسمه، بل إنه رأى بعض المتوفين دماغياً وهو يتعرق ويتحرك، وأنه عند استئصال أعضائه لنقلها إلى إنسان آخر، يأتي طبيب التخدير ويحقنه بدواء، ويبقى في مكانه لمراقبة نبضه وغير ذلك، فإذا انخفض الضغط عنده، حقنه بدواء يرفع الضغط، فيستجيب بدن الميت دماغياً لذلك. فهذا ظاهر الدلالة على أنه ما زال على قيد الحياة، وإنما فقط تعطل الدماغ عنده[1].

قلت: فكيف يُجزم بالموت مع وجود كل هذه الاحتمالات وكل هذه الحوادث؟! أم كيف يُعتدَى على حُرمة شخص وعلى حقه في الحياة التي وهبه الله إياها بأمور ظنية ينتابها الشك والتردد.

أضف إلى ذلك أن الأطباء الذين يعتبرون موت الدماغ علامة على الوفاة يُسلِّمون بوجود أخطاء في التشخيص، وأن الحكم بالوفاة استناداً إلى هذا الدليل يحتاج إلى فريق طبي وفحص دقيق، وهذا لا يتوفر في كثير من المستشفيات، ففتح الباب للقول باعتبار هذه العلامة موجبة للحكم بالوفاة

(١) شرح فقه النوازل (ص١٧٣)، وما بعدها.

سيؤدي إلى خطر عظيم، فينبغي قفله؛ صيانة للأرواح التي يعتبر حفظها مقصداً ضرورياً من مقاصد الشريعة الإسلامية[1].

وأخيراً: يطيب لي أن أختم هذا البحث بهذه الكلمات المسدَّدة للدكتور بكر أبو زيد؛ إذ يقول:

«فكما لا يسوغ إعلان الوفاة بمجرد سكون القلب كما حرره الإمام الرافعي؛ لوجود الشك، فكذلك لا يسوغ إعلان الوفاة بموت الدماغ مع نبض القلب وتردد النفس تحت الآلات».

ثم يقول رحمه الله:

«ومن هنا تدرك معنى ما أَلَّف فيه بعض علماء الإسلام باسم: من عاش بعد الموت لابن أبي الدنيا، وهو مطبوع ».

ثم قال: « فيعود الأمر إلى ما قرره العلماء والفقهاء من أنَّ حقيقة الوفاة هي: مفارقة الروح البدن »[2].

والله تعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص٣٥٣)، الإفادة الشرعية في بعض المسائل الطبية (ص٦٩).

(٢) فقه النوازل (١/ ٢٣٢، ٢٣٣).


الجراحة
التجميلية
أنواعها وموقف
الشريعة منها

الجراحة التجميلية
أنواعها وموقف الشريعة منها

توطئة:

صح عن نبينا ﷺ أنه قال: «**إِنَّ الله جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ**»[1]؛ وعليه فالمسلم ينبغي أن يكون حريصاً على جمال هيئته وطيب مظهره، معتنياً بنظافة بدنه وحسن هندامه؛ فذلك ضَربٌ من ضُروب التقرُّب إلى الجميل سبحانه وتعالى، لكن بشرط ألا يكون في ذلك تجاوز لحدود الشرع وضوابطه؛ كما لو كان فيه إسراف وتبذير، أو كان فيه تغيير لخلقة الحكيم الخبير، وغير ذلك مما نبّهت الشريعة عليه وحذرت منه؛ وإلا أصبحت القربة معصية، والمَنْقبة مَثْلبة.

وقد كثرت عمليات التجميل في زماننا هذا، وتوسع الناس فيها لحاجة ولغير حاجة، لا سيما من النساء، دون مراعاة من بعضهن لضوابط الشريعة وحدودها.

وفي هذا البحث نحاول تسليط الضوء على العمليات التجميلية، وأنواعها، وبيان موقف الشريعة منها.

---

(١) رواه مسلم (٢٧٥).

المسألة:

الجراحة التجميلية أنواعها وموقف الشريعة منها.

تنقسم الجراحة التجميلية إلى قسمين:

القسم الأول: جراحة التجميل الحاجية أو الضرورية.

القسم الثاني: جراحة التجميل التحسينية.

القسم الأول: جراحة التجميل الحاجية:

المقصود بها: الجراحة التى تُجرى لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة أو وظيفته إذا ما طرأ عليه تلف أو نقص أو تشوّه يتسبب في إيذاء الشخص بدنياً أو نفسياً، أو يصاحبه ألم شديد لا يستطيع تحمّله، أو يتسبب في إعاقة صاحبه عن العمل، أو عن أداء وظيفته أو كمال قيامه بها[1].

فالمقصود من هذه الجراحة هو: إزالة عيب خَلْقي؛ كالتصاق أصابع اليدين والرجلين، أو انسداد فتحة الشرج ونحو ذلك من العيوب التي ولد بها الإنسان، أو انحسار اللثة بسبب الالتهابات المختلفة، وعيوب صيوان الأذن الناشئة عن بعض الأمراض كالجذام، ونحو ذلك من العيوب الناشئة عن الأمراض التي تصيب الجسم، أو إزالة عيب طارئ؛ ككسور الوجه الشديدة التي تقع بسبب حوادث السير، وتشوّه الجلد بسبب الحروق، وتشوّه

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي (ص١٨٢)، الجراحة التجميلية للفوزان (ص١٢٢).

الجلد بسبب الآلات القاطعة، ونحو ذلك من العيوب الطارئة...[1].

هذا النوع من الجراحة: وإن كان مسمّاه يدل على تعلقه بالتحسين والتجميل إلا أنه توفرت فيه الدوافع الموجبة للترخيص بفعله؛ فمما لا شك فيه أن هذه العيوب يتضرر الإنسان بها حسًّا ومعنى، وذلك ثابت طبياً، ومن ثم فإنه يشرع التوسيع على المصابين بهذه العيوب بالإذن لهم في إزالتها بالجراحة اللازمة[2].

أقوال الفقهاء:

يقول الطبري: «لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقتها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقصٍ... ثم قال: ويستثنى من ذلك ما يحصل به الضرر والأذيّة؛ كمَنْ يكون لها سنّ زائدة أو طويلة تُعيقها في الأكل، أو إصبع زائدة تؤذيها أو تؤلمها فيجوز ذلك»[3].

ويقول النووي في شرحه لحديث عبد الله بن مسعود في لعن النبي ﷺ للواشمات والمستوشمات: «وأما قوله:(الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ) فمعناه: يفعلن ذلك طلباً للحسن، وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحُسْن، أما

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٨٤)، الجراحة التجميلية (ص١٢٤).

(٢) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٨٥)، الجراحة التجميلية (ص٤٤٤).

(٣) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٣٧٧).

لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس، والله أعلم»[1].

ويقول ابن حجر: «قوله: (وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ) يُفهم منه أن المذمومة مَنْ فَعَلَتْ ذلك لأجل الحُسْن»[2].

ويقول الآبي الأزهري: «والمتفلِّجة: هي التي تبرد أسنانها ليتباعد بعضها عن بعض، أو يكون في أسنانها طول فتزيله بالمبرد، ومفهوم قوله: (للحُسْن) أن الحرام هو المفعول للحُسْن، فلو احتيج إليه لعلاج أو عيب فلا بأس به»[3].

أدلة الأقوال:

استدل العلماء المعاصرون على مشروعية هذا النوع من الجراحة بما يلي:

١) إن هذه العيوب تشتمل على ضرر حسّي ومعنوي، وهو موجب للترخيص بفعل الجراحة؛ لأنه يعدُّ حاجة، فتُنَزَّل منزلة الضرورة ويُرَخَّص بفعلها؛ إعمالاً للقاعدة الشرعية التي تقول: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة)[4].

---

(١) شرح النووي على مسلم (١٤/ ١٠٦).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٣٧٢).

(٣) الثمر الداني (٢/ ١٩٠).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٦٤)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٩١)، أحكام الجراحة الطبية (ص١٨٥).

٢) يجوز فعل هذا النوع من الجراحة كما يجوز فعل غيره من أنواع الجراحة المشروعة بجامع وجود الحاجة في كل منها؛ فالجراحة العلاجية مثلاً وُجدت فيها الحاجة المشتملة على ضرر الألم وهو ضرر حسي، وهذا النوع من الجراحة في كثير من صوره يشتمل على الضرر الحسي والمعنوي.

ولا يُشْكل على القول بجواز فعل هذا النوع من الجراحة، ما ثبت في النصوص الشرعية من تحريم تغيير خلقة الله تعالى، وذلك لما يلي:

أ - إن هذا النوع من الجراحة وجدت فيه الحاجة الموجبة للتغيير، فأوجبت استثناءه من النصوص الدالة على التحريم.

ب- إن هذا النوع لا يشتمل على تغيير الخلقة قصداً؛ لأن الأصل فيه أن يقصد منه إزالة الضرر، والتجميل والحُسْن جاء تبعاً.

ج- إن إزالة التشوهات والعيوب الطارئة لا يمكن أن يصدق عليه أنه تغيير لخلقة الله؛ وذلك لأن خلقة العضو هي المقصودة من فعل الجراحة وليس المقصود إزالتها.

د - إن إزالة تشوهات الحروق والحوادث يعتبر مندرجاً تحت الأصل الموجب لجواز معالجتها؛ فالشخص مثلاً إذا احترق ظهره أُذن له في العلاج والتداوي، وذلك بإزالة الضرر وأثره؛ لأنه لم يرد نص يستثني الأثر من الحكم الموجب لجواز مداواة تلك الحروق؛ فيستصحب حكمه على الآثار،

ويؤذن له بإزالتها [١].

من خلال ما سبق يتضح لنا أنه لا بأس بإجراء هذا النوع من الجراحة من باب التداوي وطلب العلاج، ورفع الضرر وإزالة الألم، الأمر الذي تبيحه الشريعة الغراء؛ فالعيوب الخلقية تباح إزالتها نظراً للحاجة الداعية إلى ذلك، وأما العيوب الناتجة عن الحوادث والحروق فإباحة إزالتها مبنية على الأصل الموجب لجواز مداواة نفس الحرق والجرح[٢]. والله تعالى أعلم.

القسم الثاني: جراحة التجميل التحسينية:

يقصد بها: العمليات الجراحية التي لا تعالج عيباً في الإنسان يؤذيه ويؤلمه، وإنما يقصد منها إخفاء العيوب وإظهار المحاسن، والتطلع للعودة إلى مظهر الشباب مرة أخرى[٣].

وعرفها بعضهم بأنها: «جراحة تحسين المظهر، وتجديد الشباب»[٤].

والمراد بتحسين المظهر: تحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجمل، دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزم فعل الجراحة. وأما تجديد الشباب فالمراد به: إزالة آثار الشيخوخة، فيبدو المسن بعدها وكأنه أصغر سناً من عمره الحقيقي.

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٨٥)، الجراحة التجميلية (ص٤٤٤).

(٢) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٨٧).

(٣) انظر: الجراحة التجميلية (ص١٢٥).

(٤) أحكام الجراحة الطبية (ص١٩١).

والعمليات المتعلقة بهذه الجراحة تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: عمليات الشكل: ومن أشهر صوره ما يلي:

- تجميل الأنف بتصغيره، وتغيير شكله من حيث العرض والارتفاع.

- تجميل الذقن، وذلك بتصغير عظمها إن كان كبيراً، أو تكبيره بوضع ذقن صناعية تلحم بعضلات، وأنسجة الحنك.

- تجميل الثديين بتصغيرهما إذا كانا كبيرين، أو تكبيرهما بحقن مادة معينة مباشرة في تجويف الثديين، أو بحقن الهرمونات الجنسية، أو بإدخال النهد الصناعي داخل جوف الثدي بواسطة فتحة في الطية الموجودة تحت الثدي.

- تجميل الأذن بِرَدِّها إلى الوراء إن كانت متقدمة.

- تجميل البطن بشدِّ جلدتها وإزالة القسم الزائد بسحبه من تحت الجلد جراحياً.

وأما النوع الثاني فهو: عمليات التشبيب: وهي التي تُجرى لكبار السن، ويُقصد منها إزالة آثار الكبر والشيخوخة، ومن أشهر صوره ما يلي:

- تجميل الوجه بشد تجاعيده، سواء برفع جزء منه، أو برفع جزء منه ومن الرقبة، وهو ما يسمى بالرفع الكامل، وكذلك تجميله بعملية القشر الكيماوي.

- تجميل الأرداف، وذلك بإزالة المواد الشحمية في المنطقة الخلفية العليا، أو المنطقة الجانبية من الأرداف ثم تشد جلدتها، ويهذب حجمها بحسب الصورة المطلوبة.

- تجميل الساعد، وذلك بإزالة القسم الأدنى من الجلد والشحم.

- تجميل اليدين، ويسمى في عرف الأطباء (بتجديد شباب اليدين)، وذلك بشد التجاعيد الموجودة في أيدي المسنين والتي تشوّه جمالها.

- تجميل الحواجب، وذلك بسحب المادة الموجبة لانتفاخها، نظراً لكبر السن وتقدم العمر.

هذه مجمل صور الجراحة التجميلية كما بينتها الكتب المختصة بجراحة التجميل[1].

أقوال الفقهاء:

هذا النوع من الجراحة كما هو ملاحظ لا يشتمل على دوافع ضرورية، ولا حاجية، ولذا اعتبره الفقهاء من باب تغيير خلقة الله تعالى، والعبث بها حسب الأهواء والشهوات، ومن ثَـمَّ ذهبوا إلى عدم مشروعيته، وهذه نصوص بعضهم في ذلك:

أ- يقول الإمام الطبري: «لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقتها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقصٍ؛ التماسَ الحُسْن لا للزوج ولا لغيره... (كمَنْ) يكون شعرها قصيراً أو حقيراً فتطوّله أو تغزره بشعر غيرها فكل ذلك داخل في النهي، وهو مِنْ تغيير خلق الله تعالى»[2].

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٩١).

(٢) انظر: فتح الباري (١٠/ ٣٧٧) بتصرف.

ب- ويقول القرطبي تعليقاً على حديث (لعن الله الواشمات والمستوشمات...): «وهذه الأمور كلها قد شهدت الأحاديث بلعن فاعلها وأنها من الكبائر. واختُلف في المعنى الذي نهي لأجلها: فقيل: لأنها من باب التدليس، وقيل: من باب تغيير خلق الله تعالى، كما قال ابن مسعود، وهو أصح، وهو يتضمن المعنى الأول»[(١)].

ج- ويقول النووي: «وأما المتفلِّجات: بالفاء والجيم، والمراد: مفلجات الأسنان؛ بأن تبرد ما بين أسنانها الثنايا والرباعيات، وهو من الفلج بفتح الفاء واللام، وهي فرجة بين الثنايا والرباعيات، وتفعل ذلك العجوز ومن قاربتها في السن؛ إظهاراً للصغر، وحسن الأسنان؛ لأن هذه الفرجة اللطيفة بين الأسنان تكون للبنات الصغار، فإذا عجزت المرأة كبرت سنُّها وتوحَّشت فتبردها بالمبرد؛ لتصير لطيفة حسنة المنظر، وتوهم كونها صغيرة، ويقال له أيضاً: الوَشْر[(٢)]، ومنه: (لعن الواشرة والمستوشرة) وهذا الفعل حرام على الفاعلة والمفعول بها لهذه الأحاديث»[(٣)].

د- ويقول الدكتور وهبة الزحيلي: «وتحرم أيضاً عمليات التجميل

---

(١) تفسير القرطبي (٥/ ٣٩٣).

(٢) الوَشْرُ بفتح فسكون: تحديد الأسنان وترقيق أطرافها، تفعله المرأة الكبيرة؛ تشبّهاً بالصغيرة. شرح السيوطي لسنن النسائي(٨/ ١٤٢).

(٣) شرح النووي على مسلم (١٤/ ١٠٦).

النسائية التي يُراد بها تصغير المرأة الكبيرة (عمليات الشدِّ)»[1].

هـ- وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩- ١٤ (يوليو) ٢٠٠٧م بشأن عمليات التجميل، ما يلي:

«لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبي ويُقصد منها تغيير خلقة الإنسان السويّة؛ تبعا للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين، أو بقصد التدليس وتضليل العدالة، وتغيير شكل الأنف، وتكبير أو تصغير الشفاه، وتغيير شكل العينين وتكبير الوجنات».

أدلة الأقوال:

استدل الفقهاء المعاصرون على تحريم هذا النوع من الجراحات بما يلي:

١) قول الله تعالى -حكاية عن إبليس لعنه الله-: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[2].

وجه الدلالة: أن هذه الآية الكريمة واردة في سياق الذمِّ، وبيان المحرمات التي يسوّل الشيطان فعْلها للعصاة من بني آدم، ومنها تغيير

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي (٤/ ٢٢٩).

(٢) النساء: ١١٩.

خلقة الله. وجراحة التجميل التحسينية تشتمل على تغيير خلقة الله، والعبث فيها حسب الأهواء والرغبات، فهي داخلة في المذموم شرعاً، وتعدُّ من جنس المحرمات التي يُسوِّل الشيطان فعلها للعُصاة من بني آدم.

٢) حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «**لَعَنَ اللهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ الله تَعَالَى، مَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ الله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾**[١]»[٢].

وجه الدلالة: أن هذا الحديث الشريف دلّ على لعن من فعل هذه الأشياء، وعلل ذلك بتغيير الخلقة وطلب الحسن، وهذان المعنيان موجودان في الجراحة التجميلية التحسينية؛ لأنها تغيير للخلقة بقصد الزيادة في الحسن، فتعتبر داخلة في هذا الوعيد الشديد، ولا يجوز فعلها.

٣) لا تجوز جراحة التجميل التحسينية كما لا يجوز الوشم[٣]، والوشر، والنمص[٤]، بجامع تغيير الخلقة في كلٍّ طلباً للحسن والجمال.

٤) أن هذه الجراحة تتضمن في عدد من صورها الغش والتدليس، وهو

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) رواه البخاري (٥٩٣١)، ومسلم (٥٦٩٥).

(٣) الوَشْم بفتح ثم سكون: أَن يَغْرِز في العضو إِبْرَة أو نحوها حتى يسيل الدَّم ثم يُحْشَى بِنَوْرَةٍ أو غَيرهَا فَيَخْضَرّ. فتح الباري (١٠/ ٣٧٢).

(٤) النَّمَصُ: هو نَتْفُ الشعر من الوجه. شرح السنة للبغوي (١٢/ ١٠٥).

محرم شرعًا، ففيها إعادة صورة الشباب للكهل والمسن في وجهه وجسده، وذلك مفضٍ للوقوع في المحظور من غش الأزواج من قبل النساء اللاتي يفعلن ذلك، وغش الزوجات من قبل الرجال الذين يفعلون ذلك.

٥) أن هذه الجراحة لا يتم فعلها إلا بارتكاب بعض المحظورات، ومن تلك المحظورات التخدير، ومعلوم أن التخدير في الأصل محرم شرعاً[١]، وفعله في هذا النوع من الجراحة لم يأذن به الشرع؛ لفقد الأسباب الموجبة للترخيص والإذن به؛ وهي الضرورة أو الحاجة، وعليه فإنه يُعدُّ باقياً على الأصل الموجب لحرمة استعماله. إضافة إلى محظورات أخرى لا تسلم منها هذه الجراحة، ولا مسوغ لتجاوزها.

٦) أن هذه الجراحة لا تخلو من الأضرار والمضاعفات التي تنشأ عنها؛ ففي جراحة تجميل الثديين بتكبيرهما عن طريق حقن مادة السِّلكون أو الهرمونات الجنسية يؤدي ذلك إلى حدوث أخطار كثيرة إضافة إلى قلة نجاحه[٢].

يتضح لنا مما سبق أن هذا النوع من الجراحة يتضمن عبثاً بخلقة الله ﷻ وتغييراً لها دون مسوغٍ من ضرورة أو حاجة، اللهم إلا التعليل بالألم النفسي

---

(١) نص على ذلك النووي؛ فقال: «ما يزيل العقل من غير الأشربة كالبنج حرام». روضة الطالبين (١٠/ ١٧١).

(٢) انظر هذه الأدلة في: شرح النووي على مسلم (١٤/ ١٠٦)، الفقه الإسلامي وأدلته (٤/ ٢٢٩)، أحكام الجراحة الطبية (ص١٩٣).

الناتج من عدم تلبية هذه الرغبة في التغيير، وهذا غير كافٍ في الترخيص بفعله، وعليه يحرم فعل هذا النوع من الجراحة سواءً للطبيب أو للشخص الطالب، والله تعالى أعلم[1].

الخاتمة:

في ضوء ما سبق عرضه من أقوال الفقهاء في الجراحة التجميلية، وبيان حكمها نقول:

تنقسم الجراحة التجميلية إلى قسمين:

الأول: الجراحة التجميلية الحاجية أو الضرورية، وهي مباحة؛ لما سبق بيانه من أنها داخلة في باب التداوي، ورفع الضرر، وإزالة الألم.

الثاني: الجراحة التجميلية التحسينية: وهي محرمة؛ لما تحويه من تغيير لخلقة الله ﷻ وعبث بها دون حاجة أو ضرورةٍ. والله تعالى أعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص١٩٧).

قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة

إصدارات إدارة الإفتاء

١) مجموعة الفتاوى الشرعية (١-٢٤).
٢) هيئة الفتوى الشرعية في الكويت (نشأتها - لجانها - عملها) .
٣) فتاوى الحج والعمرة .
٤) فتاوى المغتربين والمسافرين .
٥) فتاوى الزكاة والصدقات .
٦) فتاوى المساجد والصلاة فيها.
٧) الفهرس الشامل لمجموعة الفتاوى الشرعية.
٨) التسهيل في فقه العبادات .
٩) الملخص المفيد في أحكام المسلم الجديد.
١٠) المنتقى من المسائل العلمية (١)
١١) نصائح للزوجين (مطوية).
١٢) طاعة ولي الأمر - فريضة دينية وضرورة وطنية (مطوية).
١٣) وسطية الإسلام ونبذ التطرف (مطوية).
١٤) القروض الاستهلاكية ونظرة شرعية متعمقة (مطوية).
١٥) العمالة المنزلية ضوابط شرعية وآداب اجتماعية (مطوية).
١٦) الحجاب وأحكامه (مطوية).
١٧) أحكام المريض في الطهارة والصلاة (مطوية).
١٨) السفر أحكام وآداب (مطوية).
١٩) خاتم الأنبياء ﷺ (مطوية).